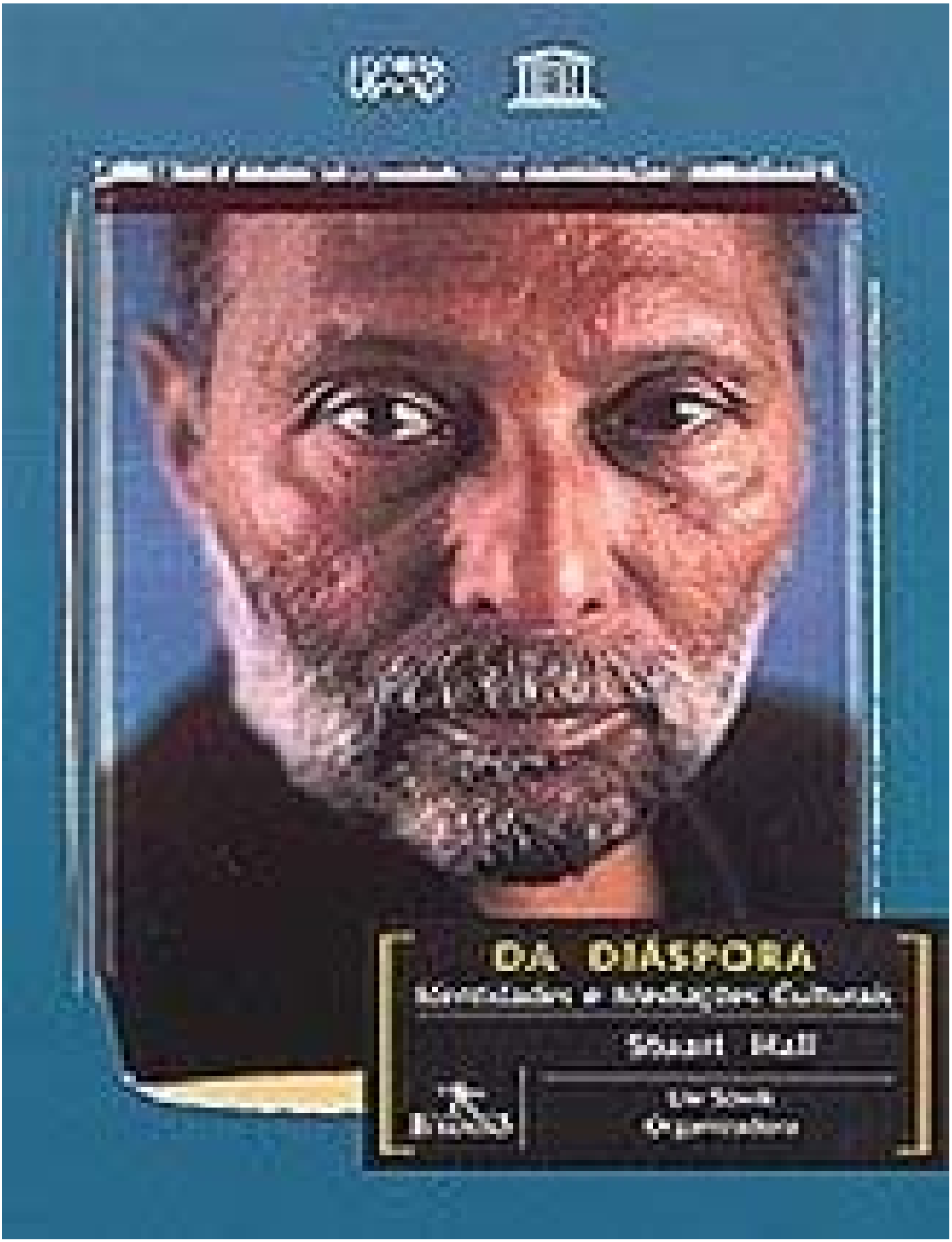

DA DIÁSPORA
Identidades e Mediações Culturais
Stuart Hall

DA DIÁSPORA

IDENTIDADES E MEDIAÇÕES CULTURAIS

CRÉDITOS DOS TEXTOS DESTE VOLUME

PARTE 1 - CONTROVÉRSIAS

Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior
HALL, S. Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad. *Small Axe*, v. 6, p. 1-18, Sept., 1999.
© Indiana University Press.

Questão multicultural
HALL, S. The Multi-cultural Question. In: HESSE, Barnor (Org.). *Un/settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 2000.

Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite
HALL, S. When Was "The Post-colonial"? Thinking at the Limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (Org.). *The Post-Colonial Question:* Common Skies, Divided Horizons. London: Routledge, 1996.

PARTE 2 - MARCOS PARA OS ESTUDOS CULTURAIS

Estudos Culturais: dois paradigmas
Reprinted by permission of Sage Publications from Stuart Hall, "Cultural Studies: Two Paradigms", in *Media, Culture and Society*, 2, 57-72, 1980.
© Sage Publications 1980.

Significação, representação, ideologia: Althusser e os debates pós-estruturalistas.
HALL, S. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*, v. 2, n. 2, p. 91-114, June 1985. Used by permission of the National Communication Association.

Estudos Culturais e seu legado teórico
HALL, S. Cultural Studies and Its Theoretical Legacies. In: GROSSBERG, Lawrence et al. (Org.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992. p. 277-286.

Para Allon White: metáforas de transformação
HALL, S. For Allon White: Metaphors of Transformation. In: WHITE, Allon. *Carnival, Hysteria and Writing*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Reprinted by permission of Oxford University Press.

PARTE 3 - CULTURA POPULAR E IDENTIDADE

Notas sobre a desconstrução do "popular"
HALL, S. Notes on Deconstructing "the Popular".
© *History Workshop Journal*, 1981, by permission of Oxford University Press.

O problema da ideologia: o marxismo sem garantias
HALL, S. The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees. In: MATTHEWS, B. (Org.). *Marx:* 100 Years on. London: Lawrence & Wishart, 1983, p. 57-84.

A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade
HALL, S. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry,* 10 (2), 5-27.
© 1986 by Sage Publications. Reprinted by permission of Sage Publications, Inc.

Que "negro" é esse na cultura negra?
HALL, S. What is This "Black" in Black Popular Culture?
© 1998 *Black Popular Culture: Discussions in Contemporary Culture #8,* edited by Michele Wallace. Reprinted by permission of The New Press. (800) 233-4830. (1.ed. Seattle: Bay Press, 1992.)

PARTE 4 - TEORIA DA RECEPÇÃO

Reflexões sobre o modelo codificação/decodificação
HALL, S. et al. Reflections upon the Encoding/Decoding Model. In: CRUZ, Jon; LEWIS, Justin. *Viewing, Reading, Listening.*
© 1994 by Westview Press. Reprinted by permission of Westview Press, a member of Perseus Books, LLC.

Codificação/decodificação
HALL, S. Encoding/Decoding. *Culture, Media, Language:* Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979. London: Hutchinson/CCCS, 1980.

PARTE 5 - STUART HALL POR STUART HALL

A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen
HALL, S.; CHEN, K.-H. The Formation of a Diasporic Intellectual: an Interview With Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Org.). *Stuart Hall:* Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge, 1996.

AGRADECIMENTOS

Este livro tem suas origens na vinda de Stuart Hall ao Brasil, quando proferiu uma palestra na sessão de abertura do VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada, realizado na Bahia em julho de 2000. Portanto, sinceros agradecimentos se fazem à Diretoria da ABRALIC, na gestão de 1998-2000, particularmente à sua presidente, Evelina Hoisel, e à vice-presidente, Eneida Leal Cunha. A envergadura deste livro deve muito ao interesse da Editora UFMG em publicá-lo.

Adelaine La Guardia Resende foi uma excelente parceira de trabalho. Ela traduziu para um português claro e próximo do original a maioria dos textos e revisou comigo todos eles. A revisão técnica de textos repletos de metáforas, terminologias conceituais especializadas e referências tiradas de objetos os mais diversos — que passam por Volochínov, a banda The Police e *Hamlet* — encontrou nela uma interlocutora sempre disposta a discutir o que poderia parecer mero detalhe, concordando, discordando e recomendando soluções. Recebi generosas contribuições, também, de Nilza Iraci, na revisão de "Que 'negro' é esse na cultura negra?" e na transposição para o português do Brasil de "Estudos culturais e seu legado teórico", e de Itania Gomes em "Codificação/ Decodificação".

Esta obra talvez tivesse naufragado não fosse a disposição de Stuart Hall de sugerir textos e ver publicado no Brasil um livro unicamente de sua autoria, coisa rara. Seu apoio ao projeto, sua generosidade em comentar a apresentação e sua correspondência precisa e bem-humorada durante os dois anos em que este livro foi gestado, foram preciosos incentivos ao trabalho e ao bom humor.

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO
PARA LER STUART HALL 9

PARTE 1 *CONTROVÉRSIAS*

PENSANDO A DIÁSPORA
REFLEXÕES SOBRE A TERRA NO EXTERIOR 25

A QUESTÃO MULTICULTURAL 51

QUANDO FOI O PÓS-COLONIAL?
PENSANDO NO LIMITE 101

PARTE 2 *MARCOS PARA OS ESTUDOS CULTURAIS*

ESTUDOS CULTURAIS
DOIS PARADIGMAS 131

SIGNIFICAÇÃO, REPRESENTAÇÃO, IDEOLOGIA
ALTHUSSER E OS DEBATES PÓS-ESTRUTURALISTAS 160

ESTUDOS CULTURAIS E SEU LEGADO TEÓRICO 199

PARA ALLON WHITE
METÁFORAS DE TRANSFORMAÇÃO 219

PARTE 3 *CULTURA POPULAR E IDENTIDADE*

NOTAS SOBRE A DESCONSTRUÇAO DO "POPULAR" 247

O PROBLEMA DA IDEOLOGIA
O MARXISMO SEM GARANTIAS 265

A RELEVÂNCIA DE GRAMSCI PARA O ESTUDO DE RAÇA E ETNICIDADE 294

QUE "NEGRO" É ESSE NA CULTURA NEGRA? 335

PARTE 4 *TEORIA DA RECEPÇÃO*

REFLEXÕES SOBRE O MODELO DE CODIFICAÇÃO/DECODIFICAÇÃO
UMA ENTREVISTA COM STUART HALL 353

CODIFICAÇÃO/DECODIFICAÇÃO 387

PARTE 5 *STUART HALL POR STUART HALL*

A FORMAÇÃO DE UM INTELECTUAL DIASPÓRICO
UMA ENTREVISTA COM STUART HALL, DE KUAN-HSING CHEN 407

APRESENTAÇÃO
PARA LER STUART HALL

O mito de origem dos Estudos Culturais reza que Stuart Hall é seu pai. Foi diretor do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, durante seu período mais fértil, os anos 70. Na verdade é um dos pais, pois o mito de origem inclui Richard Hoggart, Raymond Williams e, às vezes, E. P. Thompson nesse papel. Mas foi Stuart Hall quem assumiu os Estudos Culturais como projeto institucional na Open University, e continuou, periodicamente, a se pronunciar sobre os rumos de algo que se tornou um movimento acadêmico-intelectual internacional.

Ao mesmo tempo, Stuart Hall recua diante da autoridade que lhe é atribuída. Faz de seu estatuto paterno uma vantagem de testemunha ocular (cf. LT).[1] Ou ironiza-o, como fez em palestra no congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), em Salvador, em julho de 2000, ao falar da importância, para ele, de ler Roger Bastide e Gilberto Freyre nos anos 50. Os Estudos Culturais teriam origem, inclusive, brasileira. O recuo de Hall é indicação de uma atitude peculiar diante do trabalho intelectual, pela qual os antepassados e contemporâneos teóricos são, a um só tempo, aliados, interlocutores, mestres e adversários, de cuja força Hall se apropria, sem se preocupar em denunciar pontos fracos ou demonstrar devoção filial às suas idéias. No melhor sentido brasileiro, Hall é antropófago. Deglutiu

Marx, Gramsci, Bakhtin. Saboreou Louis Althusser, Raymond Williams, Richard Hoggart, Fredric Jameson, Richard Rorty, Jacques Derrida, Michel Foucault, E. P. Thompson, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, com algo de Ien Ang, Cornel West, Homi Bhabha, Michele Wallace, Judith Butler, David Morley, assim como ingeriu Doris Lessing, Barthes, Weber, Durkheim e Hegel.

Existem eventualmente duas exceções à metáfora antropofágica para o Hall leitor. Ele é filho amotinado de F. R. Leavis, grande defensor do cânone literário como moralmente superior à cultura de massa que dominou a crítica literária britânica nos anos 30 a 50 do século XX. E se filia ao método e às prioridades de Gramsci, dentre as quais está fazer um trabalho teórico que contribua para uma ideologia e uma cultura "populares", em contraposição à cultura do bloco de poder (cf. NP), ao mesmo tempo em que se desconfia do alcance político limitado do trabalho intelectual. Quando colocado na posição de grande mestre e exaltado por aquilo que escreveu, Hall desconversa, pois, mais importante do que criar discípulos é alimentar o debate sobre a temática. Diante de um comentário sobre a importância do seu ensaio "Que 'negro' é esse na cultura negra?", reforçou a metáfora antropofágica ao dizer: "Help yourself." Sirva-se.

Stuart Hall nasceu em 1932 na Jamaica. Filho de uma família de classe média, adquiriu, ainda jovem, consciência "da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor, e de como isso pode destruir você, subjetivamente" (FID). O movimento pela independência da Jamaica fez parte do ambiente em que ele cresceu, ao passo que a Segunda Guerra Mundial foi fundamental ao suscitar nele, estudante secundarista, uma consciência histórica e geográfica como contexto das preocupações anticoloniais de sua geração. Enquanto seus colegas pretendiam estudar economia, ele se interessou mais pela história e sonhou em ser escritor. Em 1951, foi estudar literatura em Oxford e acabou não mais voltando a morar na Jamaica.

Num primeiro momento, Hall se associou a jovens caribenhos que formaram a primeira geração de uma inteligência negra, anticolonialista. Mais tarde, fez parte de um grupo fundamental para a formação da New Left inglesa, do

final dos anos 50 e início dos 60, que incluiu E. P. Thompson, Raymond Williams, Raphael Samuel, Charles Taylor, muitos deles originários das margens, seja por motivos de classe ou geografia. Essa "nova esquerda" se cristalizou a partir dos acontecimentos de 1956: a invasão soviética da Hungria e a crise do Suez, quando as forças israelitas, francesas e britânicas atacaram o Egito do nacionalista árabe Nasser. Não se identificava nem com o stalinismo, com o qual os membros do Partido Comunista estavam alinhados com diversos graus de entusiasmo, nem com o nacionalismo britânico, com seu projeto imperialista. Nessa perspectiva crítica, Hall foi editor da *New Left Review* de 1958 a 1961. A revista foi foco de discussão sobre novas compreensões de classe social, movimentos sociais e política, da questão do desarmamento nuclear e — a partir dos distúrbios raciais no bairro Notting Hill em 1958 — sobre a incipiente questão racial britânica.

Stuart Hall participou da fundação, em 1964, do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), da Universidade de Birmingham, que deu o nome de Estudos Culturais a uma forma de pensar sobre cultura. Financiado parcialmente com os lucros das vendas de *The Uses of Literacy*, de Hoggart, sobre o consumo cultural da classe operária inglesa, ele dirigiu o Centro nos seus primeiros quatro anos. Foi no período sob a direção de Stuart Hall, de 1968 a 1979, que se consolidaram os Estudos Culturais, a partir de uma preocupação política e do projeto de colocar em bases teóricas mais sólidas as leituras de "textos" da cultura, que incluíam desde o fotojornalismo[2] e programas de televisão, até a ficção romântica consumida por mulheres e as subculturas juvenis britânicas (leia-se teds, mods, skinheads, rastas) às vésperas do movimento punk.[3]

O pensamento de Hall passa por convicções democráticas e pela aguçada observação da cena cultural contemporânea. A maioria de seus textos teóricos responde a uma conjuntura específica, incluindo aí um momento da discussão teórica sobre a cultura. Deixam clara sua ligação com o projeto de formular "estratégias culturais que fazem diferença e deslocam (*shift*) as disposições de poder" (QN). Deslocamento, aliás, é a imagem que Hall faz da relação da cultura com estruturas sociais de poder; pode-se fazer pressões através de políticas culturais, em uma "guerra de posições",

mas a absorção dessas pressões pelas relações hegemônicas de poder faz com que a pressão resulte não em transformação, mas em deslocamento; da nova posição fazem-se novas pressões.

As pressões se efetuam dentro de uma situação complexa. Em um trecho do texto intitulado "Que 'negro' é esse na cultura negra?", Hall explica o difícil quadro em que se faz políticas culturais negras e se produz cultura:

> Etnicidades dominantes são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe. Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões. [...] De fato não é nada surpreendente a pluralidade de antagonismos e diferenças que hoje procuram destruir a unidade da política negra, dadas as complexidades das estruturas de subordinação que moldaram a forma como nós fomos inseridos na diáspora negra (QN).

Ressaltam-se as tensões: a pergunta sobre identidade negra a que se refere o título do artigo reverte para a consideração crítica da etnicidade dominante; a identidade negra é atravessada por outras identidades, inclusive de gênero e orientação sexual. A política identitária essencialista aponta para algo pelo qual vale lutar, mas não resulta simplesmente em libertação da dominação. Nesse contexto complexo, as políticas culturais e a luta que incorporam se trava em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive a vida cotidiana, a cultura popular e a cultura de massa. Hall ainda acrescenta um complicador, no final do texto: o meio mercantilizado e estereotipado da cultura de massa se constitui de representações e figuras de um grande drama mítico com o qual as audiências se identificam, é mais uma experiência de fantasia do que de auto-reconhecimento.

A construção por Hall do problema e argumento sobre políticas culturais negras coloca em pauta uma constelação de idéias em tensão umas com as outras, criando uma espécie de cama-de-gato ou ponte pênsil. O próprio Hall usa metáforas diferentes para descrever seu trabalho. Já fez jardinagem teórica com as idéias de Gramsci, que podem

ser "desenterradas delicadamente de seu solo concreto e de sua especificidade histórica e transplantadas para um novo terreno, com muito cuidado e paciência" (RG). Ao fazer isso, as idéias se tornam úteis para pensar raça e etnicidade em outros climas e épocas. Em outro momento, compara o ambiente de trabalho do CCCS a uma estufa (FID) altamente seletiva, onde os Estudos Culturais puderam ser cultivados em condições ótimas, embora artificiais. Teorizar significava responder a enigmas e lidar com o impacto de novos movimentos sociais. No CCCS tratou-se de travar uma luta com e contra teorias, como se fosse Jacó com o anjo (cf. LT). Lutar com as teorias dessa forma significava não aceitar sua autoridade como se fosse divina. O trabalho teórico é um corpo-a-corpo com outros teóricos, sua autoridade e seus discípulos, sua história e mudanças de rumo. É um jogo agonístico, mas não é uma mera brincadeira, pois é fundamentalmente útil na busca de respostas a questões complexas que grupos e sociedades enfrentam. Pois, para Hall, o social ainda existe, sim, e como Deleuze, ele entende que as teorias são caixas de ferramentas a serem usadas em seu benefício.

Com a preocupação de fazer dialogar uma teorização complexa e sofisticada com as demandas de segmentos sociais, Hall transferiu-se, em 1979, de Birmingham para a Open University, uma instituição de ensino superior na qual adultos obtêm diplomas universitários através de uma combinação de educação a distância e seminários intensivos. De lá dirigiu, com êxito, esforços para institucionalizar os Estudos Culturais britânicos, fazendo deles uma abordagem que engajava os intelectos não só na estufa, mas também em campos mais amplos da população britânica cujo acesso à educação superior era limitado ou recente. Nos anos 80 e 90, veio a aceitação dos Estudos Culturais no meio acadêmico britânico e sua incorporação pela indústria editorial como linha de produção acadêmica e de interesse geral, com boas vendas. Finalmente, Stuart Hall assistiu a um crescente interesse pelos Estudos Culturais fora da Grã-Bretanha, por estudiosos nos mais diversos lugares, principalmente no enorme e rico meio universitário dos Estados Unidos.

O trabalho de Hall focaliza a "questão paradigmática da teoria cultural", ou seja, "como 'pensar', de forma não reducionista, as relações entre 'o social' e 'o simbólico'" (AW).

O pensamento tem um peso específico, pois o discurso teórico é uma prática cultural crítica, que se faz com a pretensão de intervir em uma discussão mais ampla; por natureza, a teoria tem esse potencial de intervenção. Quando revê a questão da ideologia, Hall diz: "Também quero colocá-la [a ideologia] enquanto um *problema* geral — um problema para a teoria porque também é um problema para a política e a estratégia." (PI). A teoria é uma tentativa de solucionar problemas políticos e estratégicos; não uma elaboração a partir deles. A teoria é uma tentativa de saber algo que, por sua vez, leva a um novo ponto de partida em um processo sempre inacabado de indagação e descoberta; não é um sistema que precisa ser acabado, útil na produção do conhecimento. A diferença de ênfase é importante e esclarece por que, para Hall, a teoria é "um conhecimento conjuntural, contestado e local", mais do que uma manifestação da vontade de verdade (LT). Por esta razão, o legado teórico do CCCS não toma a forma de um referencial teórico, na visão de Hall, mas de um posicionamento sobre o que significa fazer trabalho intelectual sério hoje. Essa postura entende os Estudos Culturais como projeto que implica o envolvimento com — e a constituição teórica de — forças de mudança econômica e social.

Os textos neste livro seguem as convenções do gênero teórico-acadêmico. Podem ser lidos em busca de conceituações de hegemonia, ideologia, agenciamento político, articulação, globalização, por exemplo, ou, em uma leitura mais transversal, a perspectiva de Hall sobre a relação entre os meios de comunicação e a cultura, o lugar da história no estudo da cultura contemporânea, a sua epistemologia ou, ainda, a maneira pela qual lê questões das etnicidades dominantes e de gênero. Essas leituras e outras se enriquecerão ao levar em conta a consciência de Hall da metáfora como caminho e limite de compreensão. Em "Estudos Culturais e seu legado teórico", relata que "a busca de uma prática institucional que pudesse produzir um intelectual orgânico" foi a metáfora que orientou o trabalho do CCCS nos anos 70, embora não se conseguisse identificar o "movimento histórico emergente" no qual o intelectual orgânico se inseriria. Tampouco, no CCCS, se teria reconhecido tal intelectual orgânico que se procurava produzir, diz. A metáfora gramsciana de trabalho intelectual presente em Birmingham está "sob a

rasura" (metáfora derridiana, à qual Hall recorre freqüentemente) da constatação de ingenuidade. Este intelectual, lembra, trabalha em duas frentes. Deve saber mais do que o intelectual tradicional, estar "na vanguarda do trabalho teórico intelectual" e, ao mesmo tempo, repassar seu saber para intelectuais fora da academia. Os intelectuais tradicionais se colocam ao lado do conhecimento e interesses sociais já estabelecidos. Os intelectuais orgânicos são comprometidos com um trabalho intelectual radical que gera mudanças sociais e econômicas.

No mesmo texto, apresentado a uma platéia de acadêmicos norte-americanos, na conferência sobre *cultural studies* na University of Illinois at Champaign-Urbana, em 1990, Hall afirma a necessidade de uma compreensão política dos Estudos Culturais que leve em conta a "sujeira do jogo semiótico", a qualidade "mundana" do que está em jogo, seu arraigamento em fenômenos sociais que incluem empresas e classes sociais, nações e gêneros. O riso de superioridade perante o romantismo nos primórdios dos Estudos Culturais encontra seus limites em novas metáforas: os Estudos Culturais nasceram impuros, não como denominação ou igreja acadêmica. Metáforas regem a compreensão da situação retratada, e a compreensão do que está em jogo passa pelas tensões que a comparação metafórica suscita. Mas as metáforas não são somente a forma elegante que Hall tem de dizer várias coisas ao mesmo tempo. São, em si, reconhecimentos de que a substância, a materialidade da vida social, ao mesmo tempo escapa e é captada na linguagem. Os Estudos Culturais se fazem na própria tensão entre a discursividade e outras questões que importam, que "nunca poderão ser inteiramente abarcadas pela textualidade crítica" (LT). Um tema que capta essa tensão claramente é o da mistura cultural, mestiçagem, hibridismo. Hall afirma o valor estratégico dos discursos de identidade negra diante do racismo, com suas múltiplas raízes nos diversos níveis da formação social: político, econômico, social, cultural. Ao mesmo tempo, em um movimento que parece paradoxal, enfoca sempre o jogo da diferença, a *différance*, a natureza intrinsecamente hibridizada de toda identidade e das identidades diaspóricas em especial. O paradoxo se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de

posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada.

Outra tensão entre discursos e suas circunstâncias, observada no trabalho de Hall, é gerada pela consciência da posição, da tensão entre quem narra e o que é narrado no trabalho crítico-teórico, uma consciência típica da atual crítica cultural. A abordagem de Hall a essa questão responde, de um lado, a qualquer tendência de desarraigar as teorias dos problemas aos quais se dirigem, em um processo de excessiva abstração. Esses excessos, freqüentemente, levam ao determinismo e reducionismo. Sobre esse tema, Hall "lutou" com Marx e o economicismo do marxismo clássico. Seu engajamento com Marx foi por se sentir atraído por uma teoria do capital e classe social, de poder e exploração, da prática da produção de conhecimentos críticos; mas discordava do espaço relativamente pequeno destinado à cultura, à ideologia e ao simbólico pelo marxismo clássico, e do eurocentrismo implícito no modelo de transformação capitalista de Marx, pois ignora o fato de que as potências metropolitanas impuseram o capitalismo nas colônias, ele não evoluiu rumo às colônias de forma orgânica, "a partir de suas próprias transformações".[4] Decorre desse engajamento com Marx a distinção recorrente, em Hall, entre a determinação (*determinacy*) enquanto condição e gama de possibilidade, enquanto localização e orientação históricas, de um lado, e a determinação (*determination*) que implica em um modelo de sistema econômico capitalista integrado e autotransformador, que arrasta outras dimensões da sociedade consigo, definindo-as no caminho.

Novamente, Gramsci pode servir de ilustração de como a distinção funciona em Hall. Um breve relato biográfico desse sardenho, que migrou para o norte da Itália e se envolveu com o movimento operário e o Partido Comunista em Turim, é feito em "A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade". Mesmo depois de abandonar o nacionalismo de sua juventude a favor do comunismo, Gramsci pensou a relação entre setores camponeses e industriais, e as desigualdades regionais criadas a partir de relações internas "coloniais", conforme Hall as qualifica. A localização de Gramsci na Itália em uma conjuntura histórica específica, uma descrição do caminho que adotou e os problemas que tratou

esclarecem suas preocupações teóricas. Nos ajudam a entender os paralelos entre as circunstâncias de Gramsci e o contexto contemporâneo do estudo de raça e etnia. Mapeiam o terreno no qual as idéias de Gramsci cresceram.

No entanto, a elaboração da posição (*positionality*) não deve ser confundida com uma espécie de extrapolação teórica de questões particulares. Nem se deve entender que o reconhecimento da localização histórica seja uma questão de reconhecer e, portanto, de neutralizar a subjetividade como ponto de partida de qualquer discurso. Ao contrário, quem escreve teoria precisa entender os limites de sua experiência e, em um esforço de imaginação, de abstração, comunicar-se além delas. Afirma Hall em "Estudos Culturais e a política da internacionalização":

> Sempre se deve ter consciência da forma específica da própria existência. As idéias não são simplesmente determinadas pela experiência; podemos ter idéias fora da própria experiência. Mas precisamos reconhecer também que a experiência tem uma forma, e se não refletirmos bastante sobre os limites da própria experiência (e a necessidade de se fazer um deslocamento conceitual, uma tradução, para dar conta de experiências que pessoalmente não tivemos), provavelmente vamos falar a partir do continente da própria experiência, de uma maneira bastante acrítica. Eu acho que isso acontece nos estudos culturais hoje.[5]

A imagem do iludido, ilhado, falando a partir de seu próprio continente, coincide com as críticas freqüentes de Hall ao "puramente discursivo" e à "fluência teórica" (LT). Hall explica o que separa o discurso teórico fluente das questões de "poder, história, política" que esse discurso ignora, citando sua experiência como diretor do CCCS na época do surgimento explosivo do feminismo, quando descobriu que "falar de abrir mão do poder é radicalmente diferente de ser silenciado" (LT). Mas a questão não é de opor a experiência vivida ao discurso, de tal forma que a subjetividade autorize o discurso, mas reconhecer que o trabalho de elaboração e produção de cultura, em todos os âmbitos, é de interesse público, político.

Evidentemente, sempre há diferentes interesses em jogo. Em Hall, F. R. Leavis é uma referência negativa recorrente e

representa interesses políticos e teóricos antagônicos, até mesmo porque a relação entre a cultura e a sociedade contemporânea é o foco de interesse de ambos. Leavis é referência negativa porque aposta na Civilização (européia) e nos clássicos da literatura como antídoto aos efeitos nefastos da publicidade e da cultura de massa. Memorável frase, escrita por Q. D. Leavis, mulher, colega e adepta de F. R. Leavis, resume, em uma caricatura involuntária, a valorização do canônico do *Leavisism* e seu horror diante da cultura de massa. Sobre a época de Shakespeare, Marlowe e a dramaturgia elizabetana, Q. D. Leavis escreveu: "As massas tiveram os mesmos divertimentos que seus superiores... Felizmente, não tinham escolha."[6] A crítica recorrente de Hall ao "puramente discursivo", de um lado, e a F. R. Leavis, de outro, convergem sobre esse ponto: a sua limitação aos valores e ao "continente" acadêmicos.

O elitismo cultural e o moralismo no estilo dos Leavis tendem a ser coisa do passado na discussão teórica, embora continuem fazendo parte do senso comum, presentes no desprezo pelo discernimento ou gosto popular. O eurocentrismo ainda está vivo nos pressupostos e discursos da mídia e da cultura de massa, a história colonialista se recicla nos discursos públicos contemporâneos. Ao definir-se como "intelectual diaspórico", Hall escolhe o lugar que o discurso eurocêntrico destina a ele, um lugar de negro. Por isso, este livro não tem só um conjunto de ensaios nos quais Hall trabalha a questão de raça e racismo, como "Que 'negro' é esse na cultura negra?", "A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade" e "Pensando a diáspora". Quem o ler também vai encontrar o tema de raça e racismo na discussão da ideologia em "Significação, representação, ideologia: Althusser e o debate pós-estruturalista". Vai encontrar referências ao legado cultural do colonialismo e reflexões sobre hierarquias, sua construção histórica e eventuais destinos em praticamente todos os ensaios. Hall não é um teórico que se dedica ao "negro-tema", que Guerreiro Ramos define como "coisa examinada, olhada, vista".[7] Tampouco é um grande mestre cuja preocupação com questões raciais possa ser entendida como uma espécie de hobby militante. Fala desde uma dupla diáspora, africana no Caribe e caribenha na Grã-Bretanha. Assim, a perspectiva do crítico como

diaspórico é constitutiva de seu trabalho, enquanto ele fala do centro da Europa.

O conteúdo deste livro pode ser percorrido com diversos mapas e, entre eles, foram pensados pelo menos quatro: a discussão da identidade cultural, da questão racial e do racismo; a formação do campo de interesses, a abordagem e o acúmulo de conhecimentos que se apresentam como "Estudos Culturais"; a questão da contestação à hegemonia cultural na sociedade mediática e de consumo; o diálogo crítico de Hall com correntes contemporâneas de pensamento sobre cultura. Os textos, lidos a partir de perspectivas diversas, criam uma topografia de vários níveis de abstração, tons e propósitos, de problemáticas e preocupações teóricas diferentes. Começam com três ensaios sobre importantes questões atualmente em debate.

O ensaio "Pensando a diáspora" aborda identidades caribenhas diaspóricas sob as condições contemporâneas de globalização. Hall examina os mitos de origem, sua necessidade e perigos quando levados ao pé da letra; pensa a África como elemento que sobreviveu e como meio de sobrevivência na diáspora, defende a hibridização ou "impureza" cultural enquanto a "forma em que o novo entra no mundo". Assim, a velha política identitária de reivindicação, resposta e negociação é vista contra um pano de fundo em que as intervenções das margens nunca consolidam uma posição final, essencial, embora sua afirmação tenha o que Hall chama de "repercussões reais e conceituais" em um processo que envolve não só a conhecida globalização econômica, mas as dimensões culturais de fluxos migratórios, a produção artística e as raízes, novas e antigas. Em "A questão multicultural", Hall discute as mudanças culturais e políticas na Grã-Bretanha sob a rubrica abrangente do "multicultural" e procura propor uma política identitária em uma época de globalização contraditória, que evite os extremos do individualismo liberal e do relativismo cultural. Embora se dirija à situação britânica, marcada por ondas recentes de migração das antigas colônias, pode ser uma contribuição para a reflexão sobre aspectos teóricos da política cultural brasileira e as transformações do discurso identitário nacional. "Quando foi o 'pós-colonial'?" defende o paradigma pós-colonial contra o "retorno do reprimido", o eurocentrismo,

e demonstra a importância atribuída por Hall não só às políticas culturais, mas à "política da teoria" e os rumos do debate intelectual.

Em "Estudos Culturais: dois paradigmas", de 1980, Hall avalia os Estudos Culturais até então. Examina os pontos fortes e fracos da abordagem culturalista à cultura, à ideologia e sua articulação a outros níveis de práticas sociais, focalizando sobretudo o trabalho de Raymond Williams e seu diálogo com E. P. Thompson. Depois, avalia a abordagem estruturalista de Althusser e Lévi-Strauss. O texto foi escrito na época de uma polêmica de E. P. Thompson contra os althusserianos. Para Hall, Thompson chegava perto demais da evocação de uma experiência em estado bruto como lastro da narrativa historiográfica e da ideologia e abandonava precipitadamente a contribuição de Althusser.[8] "Significação, representação, ideologia", de 1985, dá continuidade ao debate em torno de cultura e ideologia, relembrando o Althusser de *A favor de Marx,* e fazendo sua crítica a partir de teorias da linguagem de Bakhtin/Volochínov.[9] "Estudos Culturais e seu legado teórico", publicado em 1992, é um texto mais metodológico e político, e faz o balanço mais recente dos Estudos Culturais. "Para Allon White: metáforas de transformação" analisa a "virada lingüística" nos Estudos Culturais com o impacto de Bakhtin.

Preocupações com o popular permeiam os textos. "Notas sobre a desconstrução do 'popular'", escrito logo após a vitória eleitoral de Margaret Thatcher, faz uma discussão conceitual e histórica do que seja o popular. "Que 'negro' é esse na cultura negra?" é um exemplo claro do método analítico de Hall e seu interesse por "políticas culturais que façam diferença"; forma o nexo para uma resposta à pergunta do que resta de "negritude" quando a indústria cultural a acolhe. "O problema da ideologia: o marxismo sem garantias" é a chave da relação um tanto fora-de-moda de Hall com o marxismo em época pós-marxista e apresenta a compreensão de Hall de que identidades são situações. "A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade", encomendado pela Unesco para um colóquio sobre racismo em 1985, apresenta a posição de Hall sobre Gramsci e faz a transição entre seu pensamento anterior, mais ligado à ideologia, e o atual, que passa pela identidade e o discursivo.

Em "A formação de um intelectual diaspórico", uma entrevista que pode, com proveito, ser lida em primeiro lugar, Hall fala das condições pessoais, institucionais e históricas de seu trabalho. Finalmente, em "Codificação/Decodificação", uma teoria da recepção da televisão, talvez seja o texto mais classicamente teórico, pois é de um alto nível de abstração e já gerou muitos estudos e discussões por contornar a tradição behaviorista na pesquisa de audiência. Publica-se junto com "Reflexões sobre o Modelo 'Codificar/Decodificar'", em que Hall coloca os termos do modelo em contexto histórico e avalia seus pontos fracos e fortes.

Estes doze ensaios e as duas entrevistas são publicados em uma conjuntura específica, no Brasil. A identidade racial brasileira e as formas brasileiras de racismo estão no centro do debate político-cultural. Estão nos discursos dos meios de comunicação e nos produtos culturais de massa, em pronunciamentos oficiais e nas universidades, onde a propensão a estudar as tendências sociais como se fossem externas foi interrompida pela proposta de cotas para alunos negros nas universidades, feita por diversas instâncias de governo. As políticas federais para a educação superior vêm provocando um debate sobre o lugar social e institucional do trabalho intelectual, sobre o qual Stuart Hall tem tanto a dizer. A seleção dos textos foi influenciada por essa conjuntura política, cultural e acadêmica e também pela preocupação em apresentar boas traduções de textos, já consagrados ou mais recentes, relacionados a esses e outros temas atuais — políticas culturais democráticas, por exemplo.

Espera-se, com esta publicação, que Stuart Hall possa ser lido com a delicadeza, paciência e cuidado que ele dedicou a Gramsci, Althusser, Bakhtin e muitos outros, e que seja proveitosamente discutido, explicado, questionado e contestado em sua adequação a situações brasileiras e latino-americanas. Sirvam-se.

Liv Sovik

Rio de Janeiro, outubro de 2002

NOTAS

[1] As iniciais maiúsculas entre parênteses se referem aos títulos dos seguintes ensaios contidos neste livro: Estudos Culturais e seus legados teóricos (LT); Para Allon White: metáforas de transformação (AW); Notas sobre a desconstrução do "popular" (NP); O problema da ideologia: o marxismo sem garantias (PI); A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade (RG); Que "negro" é esse na cultura negra? (QN); A formação de um intelectual diaspórico (FID).

[2] HALL, Stuart. The Determinations of News Photographs. *Working Papers in Cultural Studies*, CCCS, n. 3, 1973.

[3] Cf. HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony (Org.). *Resistance Through Rituals:* Youth Subcultures in Post-War Britain. London: Hutchinson/CCCS, 1976.

[4] Esta descrição se baseia em "Estudos Culturais e seu legado teórico", mas o debate de Hall com Marx e o marxismo se encontra em maior profundidade em "O problema da ideologia", (ambos se encontram neste volume) e em ensaios anteriores, tais como: "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction'" (in: *Working Papers in Cultural Studies* 6, Birmingham, University of Birmingham, p. 132-171, 1977); "Culture, the Media and the 'Ideological Effect'" (in: CURRAN, James (Ed.). *Mass Communication and Society.* London: Edward Arnold, 1977. p. 315-348); "The Hinterland of Science: Ideology and the Sociology of Knowledge" (HALL, S.; LUMLEY, B.; MCLENNAN, G. (Ed.). *On Ideology.* London: Hutchinson/CCCS, 1978. Tradução brasileira: *Da ideologia.* Rio de Janeiro: Zahar, 1980).

[5] HALL, Stuart; CHEN, Kuan-Hsing. Cultural Studies and the Politics of Internationalization: an Interview With Stuart Hall. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Org.). *Stuart Hall:* Critical Dialogues in Cultural Studies. Londres: Routledge, 1996. p. 401.

[6] Citado por John Storey in: SIM, Stuart (Org.). *The A-Z Guide to Modern Literary and Cultural Theorists.* Londres: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1995. p. 255.

[7] GUERREIRO RAMOS. *Introdução crítica à sociologia brasileira.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 215.

[8] Cf. THOMPSON, E. P. *The Poverty of Theory.* Londres: Merlin Press, 1995/1978; HALL, Stuart. Defense of Theory. In: SAMUEL, Raphael (Org.). *People's History and Socialist Theory.* London: Routledge & Kegan Paul, 1981; THOMPSON, E. P. The Politics of Theory. In: SAMUEL, Raphael (Org.). *People's History and Socialist Theory.* London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

[9] "Quem precisa de identidade?", já publicado no Brasil, leva a discussão mais adiante, deixando de lado o termo "ideologia" e discutindo subjetividade e discurso identitário, o social e o simbólico, Lacan e Foucault. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença.* Petrópolis: Vozes, 2000.

PARTE 1

CONTROVÉRSIAS

PENSANDO A DIÁSPORA

REFLEXÕES SOBRE A TERRA NO EXTERIOR

A ocasião desta palestra foi o qüinquagésimo aniversário de fundação da Universidade das Índias Ocidentais (UWI). Mil novecentos e quarenta e oito foi também, por acaso, o ano em que o SS Empire Windrush, um navio-transporte, chegava às Docas de Tilbury no Reino Unido, trazendo seu carregamento de voluntários caribenhos que retornavam de licença, junto com um pequeno grupo de migrantes civis. Esse evento significou o começo da migração caribenha para a Grã-Bretanha no pós-guerra e simboliza o nascimento da diáspora negra afro-caribenha no pós-guerra. Seu aniversário em 1998 foi comemorado como símbolo "da irresistível ascensão da Grã-Bretanha multirracial".[1]

A migração tem sido um tema constante na narrativa caribenha. Mas o Windrush iniciou uma nova fase da formação diaspórica cujo legado são os assentamentos negros caribenhos no Reino Unido. Meu objetivo aqui não é oferecer um relato histórico da evolução dessa diáspora — embora sua difícil história mereça ser melhor conhecida no Caribe, até mesmo (ouso dizer) estudada mais sistematicamente. O destino dos caribenhos que vivem no Reino Unido, nos Estados Unidos ou no Canadá não é mais "externo" à história caribenha do que o Império foi para a chamada história interna da Grã-Bretanha, embora esta seja a forma como, de fato, a historiografia contemporânea os construa. Em todo caso, a questão da diáspora é colocada aqui principalmente

por causa da luz que ela é capaz de lançar sobre as complexidades, não simplesmente de se construir, mas de se imaginar a nação [*nationhood*] e a identidade caribenhas, numa era de globalização crescente.

As nações, sugere Benedict Anderson, não são apenas entidades políticas soberanas, mas "comunidades imaginadas".[2] Trinta anos após a independência, como são imaginadas as nações caribenhas? Esta questão é central, não apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde um certo "sujeito imaginado" está sempre em jogo. Onde começam e onde terminam suas fronteiras, quando regionalmente cada uma é cultural e historicamente tão próxima de seus vizinhos e tantos vivem a milhares de quilômetros de "casa"? Como imaginar sua relação com a terra de origem, a natureza de seu "pertencimento"? E de que forma devemos pensar sobre a identidade nacional e o "pertencimento" no Caribe à luz dessa experiência de diáspora?

Os assentamentos negros na Grã-Bretanha não são totalmente desligados de suas raízes no Caribe. O livro *Narratives of Exile and Return*, de Mary Chamberlain, que contém histórias de vida dos migrantes barbadianos para o Reino Unido, enfatiza como os elos permanecem fortes.[3] Tal qual ocorre comumente às comunidades transnacionais, a família ampliada — como rede e local da memória — constitui o canal crucial entre os dois lugares. Os barbadianos, sugere ela, têm mantido vivo no exílio um forte senso do que é a "terra de origem" e tentado preservar uma "identidade cultural" barbadiana. Esse quadro é confirmado por pesquisas realizadas entre os migrantes caribenhos em geral no Reino Unido, o que sugere que, entre as chamadas minorias étnicas na Grã-Bretanha, aquilo que poderíamos denominar "identificação associativa" com as culturas de origem permanece forte, mesmo na segunda ou terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação.[4] A força do elo umbilical está refletida também nos números crescentes de caribenhos aposentados que retornam. A interpretação de Chamberlain é de que "uma determinação de construir identidades barbadianas autônomas na Grã-Bretanha (...) se permanecerem as tendências atuais, poderá ser potencializada e não diminuir com o tempo".[5]

Contudo, seria errôneo ver essas tendências como algo singular ou não ambíguo. Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: há a qualidade de "ser caribenho" [*West-Indianness*] que eles compartilham com outros migrantes do Caribe. (George Lamming afirmou uma vez que sua geração — e, incidentalmente, a minha — tornou-se "caribenha", não no Caribe, mas em Londres!) Existem as semelhanças com as outras populações ditas de minoria étnica, identidades "britânicas negras" emergentes, a identificação com os locais dos assentamentos, também as re-identificações simbólicas com as culturas "africanas" e, mais recentemente, com as "afro-americanas" — todas tentando cavar um lugar junto, digamos, à sua "barbadianidade" [*Barbadianness*].

Os entrevistados de Mary Chamberlain também falam eloqüentemente da dificuldade sentida por muitos dos que retornam em se religar a suas sociedades de origem. Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a "terra" tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente.

Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de des-locamento, a qual — parece cada vez mais — não precisamos viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos — após a Queda, digamos — o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlicheit* — literalmente, "não estamos em casa". Como Iain Chambers eloqüentemente o expressa:

> Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e "autenticidade", pois há sempre algo no meio [*between*]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (interminável) viagem. Diante da "floresta de signos" (Baudelaire), nos encontramos sempre na

> encruzilhada, com nossas histórias e memórias ("relíquias secularizadas", como Benjamin, o colecionador, as descreve) ao mesmo tempo em que esquadrinhamos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma. Talvez seja mais uma questão de buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos...[6]

Que luz, então, a experiência da diáspora lança sobre as questões da identidade cultural no Caribe? Já que esta é uma questão conceitual e epistemológica, além de empírica, o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que "a identidade cultural" carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos "pensar" as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão "mundano", secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades — os legados do Império em toda parte — podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento — a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.

Essa interpretação potente do conceito de diáspora é a mais familiar entre os povos do Caribe. Tornou-se parte do nosso recém-construído senso coletivo do eu, profundamente inscrita como subtexto em nossas histórias nacionalistas. É modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo "diáspora" se derivou), cujo destino no Holocausto — um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna — é bem conhecido. Mais significante, entretanto, para os caribenhos é a versão da história no Velho Testamento. Lá encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do "povo escolhido", violentamente levado à escravidão no "Egito"; de seu "sofrimento" nas mãos da "Babilônia"; da liderança de Moisés, seguida

pelo Grande Êxodo — "o movimento do Povo de Jah" — que os livrou do cativeiro, e do retorno à Terra Prometida. Esta é a *ur*-origem daquela grande narrativa de libertação, esperança e redenção do Novo Mundo, repetida continuamente ao longo da escravidão — o Êxodo e o *Freedom Ride*.[7] Ela tem fornecido sua metáfora dominante a todos os discursos libertadores negros do Novo Mundo. Muitos crêem que essa narrativa do Velho Testamento seja muito mais potente para o imaginário popular dos povos negros do Novo Mundo do que a assim chamada estória do Natal. (De fato, naquela mesma semana em que esta palestra foi proferida no campus Cave Hill da UWI, o jornal *Barbados Advocate* — antecipando as comemorações da independência — atribuiu os títulos honorários de "Moisés" e "Aarão" aos "pais fundadores" da independência de Barbados, Errol Barrow e Cameron Tudor!)

Nessa metáfora, a história — que se abre à liberdade por ser contingente — é representada como teleológica e redentora: circula de volta à restauração de seu momento originário, cura toda ruptura, repara cada fenda através desse retorno. Essa esperança foi condensada, para o povo caribenho, em uma espécie de mito fundador. Pelos padrões usuais, trata-se de uma grande visão. Seu poder — mesmo no mundo moderno — de remover montanhas jamais deve ser subestimado.

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de "tribo", diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de "tradição", cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua "autenticidade". É, claro, um mito — com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história.

Os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que

ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do Tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é freqüentemente transformado. É justamente essa concepção exclusiva de pátria que levou os sérvios a se recusarem a compartilhar seu território — como têm feito há séculos — com seus vizinhos muçulmanos na Bósnia e justificou a limpeza étnica em Kosovo. É uma versão dessa concepção da diáspora judia e de seu anunciado "retorno" a Israel que constitui a origem da disputa com seus vizinhos do Oriente Médio, pela qual o povo palestino tem pago um preço tão alto, paradoxalmente, com sua expulsão de uma terra que, afinal, também é sua.

Aqui então situa-se o paradoxo. Agora nossos males começam. Um povo não pode viver sem esperança. Mas surge um problema quando interpretamos tão literalmente as nossas metáforas. As questões da identidade cultural na diáspora não podem ser "pensadas" dessa forma.[8] Elas têm provado ser tão inquietantes e desconcertantes para o povo caribenho justamente porque, entre nós, a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo — dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser "sagrada", pois foi "violada" — não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa "associação civil" foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial. Não é de surpreender que na famosa gravura de van der Straet que mostra o encontro da Europa com a América (c. 1600),

Américo Vespúcio é a figura masculina dominante, cercado pela insígnia do poder, da ciência, do conhecimento e da religião: e a "América" é, como sempre, alegorizada como uma mulher, nua, numa rede, rodeada pelos emblemas de uma — ainda não violada — paisagem exótica.[9]

Nossos povos têm suas raízes nos — ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos — quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na "cena primária" do Novo Mundo. Suas "rotas" são tudo, menos "puras". A grande maioria deles é de descendência "africana" — mas, como teria dito Shakespeare, "norte pelo noroeste".[10] Sabemos que o termo "África" é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos. No Caribe, os indianos e chineses se juntaram mais tarde à "África": o trabalho semi-escravo [*indenture*] entra junto com a escravidão. A distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus.

Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos "autênticos" de origem. O receio de que, de alguma forma, isso faça da cultura caribenha nada mais que um simulacro ou uma imitação barata das culturas dos colonizadores não precisa nos deter, pois obviamente este não é o caso. Mas a lógica colonial em funcionamento aqui é evidentemente uma "crioulização" ou do tipo "transcultural", no sentido que Mary Louise Pratt dá ao termo, seguindo a tradição de alguns dos melhores textos teóricos culturais da região.[11] Através da transculturação "grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante". É um processo da "zona de contato", um termo que invoca "a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam". Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa: a "co-presença, interação, entrosamento das compreensões e práticas, freqüentemente [no caso caribenho, devemos dizer sempre]

no interior de relações de poder radicalmente assimétricas".[12] É a lógica disjuntiva que a colonização e a modernidade ocidental introduziram no mundo e sua entrada na história que constituíram o mundo, após 1492, como um empreendimento profundamente desigual, mas "global", e fez do povo caribenho aquilo que David Scott recentemente descreveu como "os recrutas da modernidade".[13]

No início dos anos 90, fiz uma série de TV chamada *Redemption Song* [Canção da Redenção] para a BBC, sobre os diferentes tributários culturais dentro da cultura caribenha.[14] Nas visitas que fiz em relação à série, o que me surpreendeu foi a presença dos mesmos elementos rastreadores básicos (semelhança), junto com as formas pelas quais estes haviam sido singularmente combinados em distintas configurações em cada lugar (diferença). Senti a "África" mais próxima da superfície no Haiti e na Jamaica. Ainda assim, a forma como os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do vodu haitiano constitui uma mistura específica, que apenas se encontra no Caribe ou na América Latina — embora haja análogos onde quer que sincretismos semelhantes tenham emergido na esteira da colonização. O estilo da pintura haitiana freqüentemente descrito como "primitivista" é, na verdade, uma das mais complexas representações — em termos visionários — dessa "dupla consciência" religiosa. O ilustre pintor haitiano que filmamos — André Pierre — fazia uma prece a ambos os deuses, cristão e vodu, antes de iniciar seu trabalho. Como o pintor jamaicano Brother Everald Brown, Pierre via a pintura como uma tarefa essencialmente visionária e "espiritual". Ele cantava para nós a "história" de sua tela — "santos" negros e viajantes em trajes brancos e torços cruzando "O Rio" — enquanto pintava.

Senti-me próximo à França tanto no Haiti quanto na Martinica, mas há Franças diferentes: no Haiti, a "França" do Velho Império, cuja derrota foi causada pela Revolução Haitiana (a fusão explosiva da resistência escrava africana e das tradições republicanas francesas na demanda pela liberdade sob Toussaint L'Ouverture). Na Martinica, a "França" do Novo Império — do Republicanismo, do Gaullismo, do "chic" parisiense, atravessado pela transgressão do "estilo" negro e as complexas afiliações ao "ser francês" de Fanon e Césaire.

Em Barbados, como esperado, senti maior aproximação com a Inglaterra e sua disciplina social implícita — como certa vez ocorreu, incidentalmente, mas não mais, na Jamaica. Contudo, os hábitos, costumes e a etiqueta social específicos de Barbados são claramente uma tradução, através da escravidão africana, daquela cultura do engenho, íntima e de pequena escala, que reconfigurou a paisagem barbadiana. Sobretudo em Trinidad, as complexas tradições do "Ocidente" e do "Oriente" — das Rainhas do Carnaval Indiano, das barraquinhas de *roti*, pão indiano, no local do carnaval, e das velas Diwali brilhando na escuridão de São Fernando, e o ritmo nitidamente hispânico-católico de pecado-contrição-absolvição (o baile da terça-feira de carnaval seguido pela missa da quarta-feira de cinzas) tão próximo ao caráter de Trinidad. Em toda parte, hibridismo, *différance*.

O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* — uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela "falta" ou "excesso", mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma. Como argumentaram Bakhtin e Volochínov:

> A plurivalência social do signo ideológico é um traço da maior importância (...) na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir.

> O signo, se subtraído às tensões da luta social (...) irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos.[15]

Nessa concepção, os pólos binários do "sentido" e do "não sentido" são constantemente arruinados pelo processo mais aberto e fluido do "fazer sentido na tradução".

Essa lógica cultural foi descrita por Kobena Mercer como uma "estética diaspórica":

> Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os "crioulíza", desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico. A força subversiva dessa tendência hibridizante fica mais aparente no nível da própria linguagem (incluindo a linguagem visual) onde o crioulo, o *patois* e o inglês negro desestabilizam e carnavalizam o domínio lingüístico do "inglês" — a língua-nação [*nation-language*] do metadiscurso — através de inflexões estratégicas, novos índices de valor e outros movimentos performativos nos códigos semântico, sintático e léxico.[16]

A cultura caribenha é essencialmente impelida por uma estética diaspórica. Em termos antropológicos, suas culturas são irremediavelmente "impuras". Essa impureza, tão freqüentemente construída como carga e perda, é em si mesma uma condição necessária à sua modernidade. Como observou certa vez o romancista Salman Rushdie, "o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, canções" é "como a novidade entra no mundo".[17] Não se quer sugerir aqui que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder — sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo. Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação. Contudo, essa

reconfiguração não pode ser representada como uma "volta ao lugar onde estávamos antes", já que, como nos lembra Chambers, "sempre existe algo no meio".[18] Esse "algo no meio" é o que torna o próprio Caribe, por excelência, o exemplo de uma diáspora moderna.

A relação entre as culturas caribenhas e suas diásporas não pode, portanto, ser adequadamente concebida em termos de origem e cópia, de fonte primária e reflexo pálido. Tem de ser compreendida como a relação entre uma diáspora e outra. Aqui, o referencial nacional não é muito útil. Os Estados-nação impõem fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas "comunidades imaginadas" na era do domínio dos Estados-nação europeus. Esse foi também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção da nação após a independência. A questão é se ele ainda constitui uma estrutura útil para a compreensão das trocas culturais entre as diásporas negras.

A globalização, obviamente, não é um fenômeno novo. Sua história coincide com a era da exploração e da conquista européias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais. As primeiras fases da dita história global foram sustentadas pela tensão entre esses pólos de conflito — a heterogeneidade do mercado global e a força centrípeta do Estado-nação —, constituindo juntas um dos ritmos fundamentais dos primeiros sistemas capitalistas mundiais.[19] O Caribe foi um dos seus cenários chave, dentro do qual lutou-se pela estabilização do sistema europeu de Estados-nação, alcançado em uma série de acordos imperiais. O apogeu do imperialismo no final do século dezenove, as duas guerras mundiais e os movimentos pela independência nacional e pela descolonização no século vinte marcaram o auge e o término dessa fase.

Agora ela está rapidamente chegando ao fim. Os desenvolvimentos globais acima e abaixo do nível do Estado-nação minaram o alcance e o escopo de manobra da nação e, com isso, a escala e a abrangência — os pressupostos panópticos — de seu "imaginário". Em qualquer caso, as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das

fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos. A cultura caribenha, em particular, não foi bem servida pelo referencial nacional. A imposição de fronteiras nacionais dentro do sistema imperial fragmentou a região em entidades nacionais e lingüísticas separadas e alheias, algo de que ela nunca mais se recuperou. A estrutura alternativa *O Atlântico negro*, proposta por Paul Gilroy, é uma potente contranarrativa à inserção discursiva do Caribe nas histórias nacionais européias, trazendo à tona as trocas laterais e as "semelhanças familiares" na região como um todo que "a história nacionalista obscurece".[20]

A nova fase pós-1970 da globalização está ainda profundamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder. Mas suas formas de operação, embora irregulares, são mais "globais", planetárias em perspectiva; incluem interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura do Estado-nação. Essa nova fase "transnacional" do sistema tem seu "centro" cultural em todo lugar e em lugar nenhum. Está se tornando "descentrada". Isso não significa que falta a ela poder ou que os Estados-nação não têm função nela. Mas essa função tem estado, em muitos aspectos, subordinada às operações sistêmicas globais mais amplas. O surgimento das formações supra-nacionais, tais como a União Européia, é testemunha de uma erosão progressiva da soberania nacional. A posição indubitavelmente hegemônica dos Estados Unidos nesse sistema está relacionada não a seu status de Estado-nação, mas a seu papel e ambições globais e neo-imperiais.

Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o "lugar". Disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais. As culturas, é claro, têm seus "locais". Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. O que podemos

mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo. Nessa perspectiva, as identidades negras britânicas não são apenas um reflexo pálido de uma origem "verdadeiramente" caribenha, destinada a ser progressivamente enfraquecida. São o resultado de sua própria formação relativamente autônoma. Entretanto, a lógica que as governa envolve os mesmos processos de transplante, sincretização e diasporização que antes produziram as identidades caribenhas, só que, agora, operam dentro de uma referência diferente de tempo e espaço, um cronotopo distinto — no tempo da *différance*.

Assim, a música e a subcultura *dancehall* (salão de baile) na Grã-Bretanha se inspiraram na música e na subcultura da Jamaica e adotaram muito de seu estilo e atitude. Mas agora têm suas próprias formas variantes negro-britânicas e seus próprios locais. O recente filme sobre *dancehall*, *Baby-mother*, se localiza "autenticamente" na zona de mistura racial do centro pobre de Harlesden, nas ruas e clubes, nos estúdios de gravação e locais de shows, na vida das ruas e zonas de perigo do norte de Londres.[21] As três garotas *ragga*,[22] suas heroínas, compram suas roupas exóticas em outro subúrbio de Londres, o Southall, que é familiarmente conhecido como Pequena Índia. Essas *différances* não deixam de ter efeitos reais. Ao contrário de outras representações clássicas do *dancehall*, esse filme traça um mapa das lutas das três garotas para se tornarem DJs de *ragga* — dessa forma trazendo para o centro da narrativa a controvertida questão da política sexual na cultura popular jamaicana, onde outras versões ainda a escondem atrás de um biombo nacionalista cultural. O documentário de Isaac Julien, *The Darker Side of Black*, foi filmado em três locais — Kingston, Nova Iorque e Londres. Talvez seja essa relativa liberdade de lugar que o permita confrontar a profunda homofobia comum às distintas variantes do *gangsta rap* sem cair na linguagem degenerada da "violência inata das galeras negras" que hoje desfigura o jornalismo domingueiro britânico.

A música *dancehall* é hoje uma forma musical diaspórica incorporada — uma das várias músicas negras que conquistam os corações de alguns garotos brancos "quero-ser" de Londres (isto é, "quero-ser negro"!), que falam uma mistura pobre de *patois* de Trench Town, *hip-hop* nova-iorquino e inglês do

leste de Londres, e para os quais o "estilo negro" é simplesmente o equivalente simbólico de um moderno prestígio urbano. (É claro que eles não são a única espécie comum da juventude britânica. Existem também os *skin-heads*, tatuados de suástica, freqüentadores dos subúrbios brancos abandonados tais como Eltham, que também praticam "globalmente" suas manobras violentas nos jogos de futebol internacionais, cinco dos quais esfaquearam até a morte o adolescente negro Stephen Lawrence numa parada de ônibus no sul de Londres, simplesmente porque ele ousou trocar de ônibus no "território" deles.)[23] O que hoje se conhece como *jungle music* em Londres é outro cruzamento "original" (houve muitos, desde as versões britânicas do *ska*, da música *soul* negra, do *reggae*, música *two-tone* e de "raízes") entre o *dub* jamaicano, o *hip-hop* de Atlantic Avenue, o *gangsta rap* e a *white techno* (assim como o *bangra* e o *tabla-and-bass* são cruzamentos entre o *rap*, a *techno* e a tradição clássica indiana).

Nas trocas vernaculares cosmopolitas que permitem às tradições musicais populares do "Primeiro" e do "Terceiro" Mundo se fertilizarem umas às outras, e que têm construído um espaço simbólico onde a chamada tecnologia eletrônica avançada encontra os chamados ritmos primitivos — onde Harlesden se torna Trench Town —, não há mais como traçar uma origem, exceto ao longo de uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões. A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos. É a história da produção da cultura, de músicas novas e inteiramente modernas da diáspora — é claro, aproveitando-se dos materiais e formas de muitas tradições musicais fragmentadas.

Sua modernidade necessita, sobretudo, de ser enfatizada. Em 1998, o Instituto de Artes Visuais Internacionais e a Galeria Whitechapel organizaram a primeira maior retrospectiva da obra de um grande artista visual caribenho, Aubrey Williams (1926-1990). Williams nasceu e trabalhou por muitos anos como agrônomo na Guiana. Subseqüentemente, viveu e pintou, em diferentes estágios de sua carreira, na Inglaterra, na Guiana, na Jamaica e nos Estados Unidos. Seus quadros incluem uma

variedade de estilos do século vinte, desde o figurativo e o iconográfico até a abstração. Suas obras mais importantes demonstram uma variedade ampla de influências formais e de fontes de inspiração — os mitos, artefatos e paisagens guianenses, os motivos, a vida selvagem, os pássaros e os animais pré-colombianos e maias, o muralismo mexicano, as sinfonias de Shostakovitch e as formas do expressionismo abstrato características do modernismo pós-guerra britânico e europeu. Seus quadros desafiam caracterizações, seja simplesmente do tipo caribenho ou britânico. Essas telas vibrantes, explosivamente coloridas, com suas formas cósmicas e traços indistintos de formas e figuras tênues, mas sugestivamente embutidas nas superfícies abstratas, claramente pertencem à história essencial do "modernismo britânico", sem jamais terem sido oficialmente reconhecidas como parte dela. Sem dúvida, seu namoro com a música e a abstração européias, na mente de alguns, modificaram suas credenciais como pintor "caribenho". Contudo, são os dois impulsos funcionando em conjunto, sua posição de tradução entre dois mundos, várias estéticas, muitas linguagens, que o estabelecem como um artista excepcional, original e formidavelmente moderno.

No catálogo produzido para a retrospectiva de Williams, o crítico de arte Guy Brett comenta:

> É claro que a sutileza da questão — a complexidade da história que ainda está por ser escrita — é que a obra de Aubrey Williams teria que ser considerada em três contextos diferentes: o da Guiana, o da diáspora guianense e caribenha na Grã-Bretanha, e o da sociedade britânica. Esses contextos teriam que ser considerados um tanto separadamente e em seus inter-relacionamentos complexos, afetados pelas realidades do poder. E todos teriam que ser ajustados em relação ao próprio desejo de Williams de ser simplesmente um artista moderno, contemporâneo, o par de qualquer outro. Num momento ele poderia dizer: "Não gastei muita energia nesse negócio de raízes. (...) Prestei atenção em uma centena de coisas (...) por que devo isolar uma filosofia?" Em outro momento: "O cerne da questão inerente a minha obra desde menino foi a condição humana, especificamente em relação à situação guianense."[24]

O que dizer então sobre todos aqueles esforços de reconstrução das identidades caribenhas por um retorno a suas fontes

originárias? As lutas pela recuperação cultural foram em vão? Longe disso. Retrabalhar a África na trama caribenha tem sido o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte. E sua capacidade de estorvar o "acordo" nacionalista pós-independência ainda não terminou. Porém, isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e herança africanos por uma cadeia inquebrantável, ao longo da qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a "África", dentro da narrativa caribenha. Em cada conjuntura — seja no garveyismo, Hibbert, rastafarianismo ou a nova cultura popular urbana — tem sido uma questão de interpretar a "África", reler a "África", do que a "África" poderia significar para nós hoje, depois da diáspora.

Antropologicamente, essa questão foi freqüentemente abordada em termos de "sobrevivências". Os sinais e traços dessa presença estão, é claro, por toda parte. A "África" vive, não apenas na retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas na língua ou nos padrões rítmicos da música, mas na forma como os jeitos de falar africanos têm estorvado, modulado e subvertido o falar do povo caribenho, a forma como eles apropriaram o "inglês", a língua maior. Ela "vive" na forma como cada congregação cristã caribenha, mesmo familiarizada com cada frase do hinário de Moody e Sankey, arrasta e alonga o compasso de "Avante Soldados de Cristo" para um ritmo corporal e um registro vocal mais aterrados. A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram seqüestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco "continentes" diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora.[25] A "África" que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial.

Igualmente significativa, então, é a forma como essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões

culturais novos e distintos. Nessa perspectiva, as "sobrevivências" em suas formas originais são maciçamente sobrepujadas pelo processo de tradução cultural. Como Sarat Maharaj nos lembra:

> A tradução, como Derrida a coloca, é muito diferente de comprar, vender, trocar — não importa o quanto ela tenha sido convencionalmente retratada nesses termos. Não se trata de transportar fatias suculentas de sentido de um lado da barreira de uma língua para a outra — como acontece com os pacotes de *fast food* embrulhados nos balcões de comida para viagem. O significado não vem pronto, não é algo portátil que se pode "carregar através" do divisor. O tradutor é obrigado a construir o significado na língua original e depois imaginá-lo e modelá-lo uma segunda vez nos materiais da língua com a qual ele ou ela o está transmitindo. As lealdades do tradutor são assim divididas e partidas. Ele ou ela tem que ser leal à sintaxe, sensação e estrutura da língua-fonte e fiel àquelas da língua da tradução. (...) Estamos diante de uma dupla escrita, aquilo que poderia ser descrito como uma "pérfida fidelidade". (...) Somos conduzidos ao "efeito de Babel" de Derrida.[26]

Na verdade, cada movimento social e cada desenvolvimento criativo nas artes do Caribe neste século começaram com esse momento de tradução do reencontro com as tradições afro-caribenhas ou o incluíram. Não porque a África seja um ponto de referência antropológico fixo — a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de diasporização, a forma como a "África" foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo. A razão para isso é que a "África" é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. Essa dimensão constitui aquilo que Frantz Fanon denominou "o fato da negritude".[27] A raça permanece, apesar de tudo, o segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível, no Caribe. É a "África" que a tem tornado "pronunciável", enquanto condição social e cultural de nossa existência.

Na formação cultural caribenha, traços brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado: os traços negros, "africanos", escravizados e colonizados, dos quais

havia muitos, sempre foram não-ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma "lógica" diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização. As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas "rotas" culturais. Os enormes esforços empreendidos, através dos anos, não apenas por estudiosos da academia, mas pelos próprios praticantes da cultura, de juntar ao presente essas "rotas" fragmentárias, freqüentemente ilegais, e reconstruir suas genealogias não-ditas, constituem a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às auto-imagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível. Em outras palavras, o "trabalho" de tradução que o significante africano realiza e o trabalho de "fidelidade pérfida" que devem assumir os artistas caribenhos neste momento pós-nacionalista.

As lutas por redescobrir as "rotas" africanas no interior das complexas configurações da cultura caribenha e falar, através desse prisma, das rupturas do navio, da escravidão, colonização, exploração e racialização produziram não somente a única "revolução" bem-sucedida no Caribe anglófono neste século — a chamada revolução cultural dos anos 60 — como também a formação do sujeito caribenho negro. Na Jamaica, por exemplo, seus traços ainda podem ser encontrados em milhares de locais não investigados — nas congregações religiosas de todos os tipos, formais e irregulares; nas vozes marginalizadas dos pregadores e profetas populares de rua, muitos deles loucos declarados; nas histórias folclóricas e formas narrativas orais; nas ocasiões cerimoniais e ritos de passagem; na nova linguagem, na música e no ritmo da cultura popular urbana, assim como nas tradições políticas e intelectuais — no garveyismo, no "etiopismo", nas renovações religiosas e no rastafarismo. Este, sabemos, rememorou aquele espaço mítico, a "Etiópia", onde os reis negros governaram por mil anos, local de uma congregação cristã estabelecida séculos antes da cristianização da Europa Ocidental. Mas, como movimento social, ele nasceu realmente, como sabemos, naquele "local" fatídico mas ilocalizável mais próximo de casa, onde o retorno de Garvey encontrou a pregação do Reverendo Hibbert e os delírios de

Bedward, levando ao recolhimento na comunidade rastafari, Pinnacle, e à dispersão forçada desta. O rastafarismo se destinava àquele espaço politizado mais amplo, de onde poderia falar por aqueles — que me perdoem a frase — "despossuídos pela independência"!

Como todos esses movimentos, o rastafarismo se representou como um "retorno". Mas aquilo a que ele nos "retornou" foi a nós mesmos. Ao fazê-lo, produziu "a África novamente" — na diáspora. O rastafarismo aproveitou muitas "fontes perdidas" do passado. Mas sua relevância se fundava na prática extraordinariamente contemporânea de ler a *Bíblia* através de sua tradição subversiva, sua não-ortodoxia, seus apócrifos; lendo-a ao revés, de cabeça para baixo, voltando o texto contra si mesmo. A "Babilônia" de que ele falava, onde as pessoas ainda sofriam, não era o Egito, mas Kingston — e depois, quando o nome foi sintagmaticamente estendido para incluir a Polícia Metropolitana, os bairros de Brixton, Handsworth, Moss Side e Notting Hill. O rastafarismo exerceu um papel crucial no movimento moderno que tornou "negras", pela primeira vez e irremediavelmente, a Jamaica e outras sociedades caribenhas. Numa tradução ulterior, essa doutrina e discurso estranhos "salvaram" as jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos nas cidades britânicas nos anos 60 e 70 e deu-lhes orgulho e autoconhecimento. Nos termos de Frantz Fanon, eles descolonizaram as mentes.

Ao mesmo tempo, vale lembrar o fato embaraçoso de que a "naturalização" do termo descritivo "negro" para todo o Caribe, ou o equivalente "afro-caribenho" para todos os migrantes caribenhos no exterior, opera sua própria forma de silenciamento em nosso mundo transnacional. O jovem artista de Trinidad, Steve Ouditt, viveu e trabalhou nos Estados Unidos, na Inglaterra e descreve algo que ele chama de "Sucrotopia" de Trinidad. Ele se descreve como "um artista do sexo masculino crioulo caribenho trinidadiano indiano cristão de educação anglo-americana pós-independência", cuja obra — em forma de escrita e arte ambiental — "navega o difícil terreno entre o visual e o verbal". Ele aborda de frente esse assunto em uma recente peça que compõe seu diário *online*, "O enigma da sobrevivência":

> Afro-caribenho é o termo genérico para qualquer caribenho na Inglaterra. De verdade. Assim como quando muita gente bem-educada aqui diz para mim: "Você é do Caribe, como é que pode, nem negro você é, parece asiático"... Creio que o termo "afro-caribenho" é uma designação britânica e talvez se espere que ele represente a imagem da maioria dos migrantes caribenhos que vieram para cá no período pós-guerra. E é usado para marcar e lembrar no passado deles as políticas e os horrores da escravatura, a classificação européia dos africanos como ultra-inferiores. A fragmentação e a perda da "cultura", mas com vontade de negociar uma nova "africanidade" [*Afroness*] neste local diaspórico... Nesse sentido específico posso lidar com o "afro-caribenho" (...) mas não quando ele é usado como índice privilegiado do horror que fixa e centra todas as outras historiografias caribenhas subalternas sob uma afrofilia do Caribe aqui na Grã-Bretanha... Trinidad teve uma história de semi-escravidão de indianos em regime apartheid nos campos de trabalho que durou tanto quanto a escravidão "organizada"...[28]

O que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma "arqueologia". A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias.[29] Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Em suas formas atuais, desassossegadas e enfáticas, a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio "Iluminismo" ocidental. As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos

das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e, de fato, do próprio globo.[30] Os fluxos não regulados de povos e culturas são tão amplos e tão irrefreáveis quanto os fluxos patrocinados do capital e da tecnologia. Aquele inaugura um novo processo de "minorização" dentro das antigas sociedades metropolitanas, cuja homogeneidade cultural tem sido silenciosamente presumida. Mas essas "minorias" não são efetivamente "restritas aos guetos"; elas não permanecem por muito tempo como enclaves. Elas engajam uma cultura dominante em uma frente bem ampla. Pertencem, de fato, a um movimento transnacional, e suas conexões são múltiplas e laterais. Marcam o fim da "modernidade" definida exclusivamente nos termos ocidentais.

De fato, há dois processos opostos em funcionamento nas formas contemporâneas de globalização, o que é em si mesmo algo fundamentalmente contraditório. Existem as forças dominantes de homogeneização cultural, pelas quais, por causa de sua ascendência no mercado cultural e de seu domínio do capital, dos "fluxos" cultural e tecnológico, a cultura ocidental, mais especificamente, a cultura americana, ameaça subjugar todas as que aparecem, impondo uma mesmice cultural homogeneizante — o que tem sido chamado de "McDonald-ização" ou "Nike-zação" de tudo. Seus efeitos podem ser vistos em todo o mundo, inclusive na vida popular do Caribe. Mas bem junto a isso estão os processos que vagarosa e sutilmente estão descentrando os modelos ocidentais, levando a uma disseminação da diferença cultural em todo o globo.

Essas "outras" tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir as anteriores. Mas têm a capacidade, em todo lugar, de subverter e "traduzir", negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas. E já que o novo mercado consumidor global depende precisamente de sua assimilação para ser eficaz, há certa vantagem naquilo que pode parecer a princípio como meramente "local". Hoje em dia, o "meramente" local e o global estão atados um ao outro, não porque este último seja o manejo local dos efeitos essencialmente globais, mas porque

cada um é a condição de existência do outro. Antes, a "modernidade" era transmitida de um único centro. Hoje, ela não possui um tal centro. As "modernidades" estão por toda parte; mas assumiram uma ênfase vernácula. O destino e a sorte do mais simples e pobre agricultor no mais remoto canto do mundo depende dos deslocamentos não regulados do mercado global — e, por essa razão, ele (ou ela) é hoje um elemento essencial de cada cálculo global. Os políticos sabem que os pobres não serão excluídos dessa "modernidade" ou definidos fora dela. Estes não estão preparados para ficar cercados para sempre em uma tradição imutável. Estão determinados a construir seus próprios tipos de "modernidades vernáculas" e estas são representativas de um novo tipo de consciência transcultural, transnacional, até mesmo pós-nacional.

Essa "narrativa" não tem garantia de um final feliz. Muitos nos antigos Estados-nação, que estão profundamente vinculados às formas mais puras de autoconhecimento nacional, estão sendo literalmente levados à loucura por sua erosão. Eles sentem que todo o seu universo está sendo ameaçado pela mudança e ruindo. "A diferença cultural" de um tipo rígido, etnicizado e inegociável substituiu a miscigenação sexual enquanto fantasia pós-colonial primordial. Um "fundamentalismo" de impulso racial veio à tona em todas essas sociedades da Europa ocidental e da América do Norte, um novo tipo de nacionalismo defensivo e racializado. O preconceito, a injustiça, a discriminação e a violência em relação ao "Outro", baseados nessa "diferença cultural" hipostasiada, passou a ocupar seu lugar — o que Sarat Maharaj chamou de um tipo de "sósia-assombração do apartheid" — junto com racismos mais antigos, fundados na cor da pele ou na diferença fisiológica — originando como resposta uma "política de reconhecimento", ao lado das lutas contra o racismo e pela justiça social.

Em princípio, esses desdobramentos podem parecer distantes das preocupações das novas nações e culturas emergentes da "periferia". Mas como sugerimos, o velho modelo centro-periferia, cultura-nacionalista-nação é exatamente aquilo que está desabando. As culturas emergentes que se sentem ameaçadas pelas forças da globalização, da diversidade e da hibridização, ou que falharam no projeto de modernização, podem se sentir tentadas a se fechar em torno de suas ins-

crições nacionalistas e construir muralhas defensivas. A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de "pertencimento cultural", mas abarcar os processos mais amplos — o jogo da semelhança e da diferença — que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da "diáspora", que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. Isso pode parecer a princípio igual — mas, na verdade, é muito diferente — do velho "internacionalismo" do modernismo europeu. Jean Fisher argumentou que, até recentemente,

> o internacionalismo sempre se referiu exclusivamente a um eixo de afiliações políticas, militares e econômicas que passava pela Europa e a diáspora européia... Esse eixo dominante e entrincheirado cria, nas palavras de Mosquera, "zonas de silêncio" nos outros locais, dificultando as comunicações laterais e demais afiliações. Aracen e Oguibe nos lembram que a iniciativa atual [de definir um novo internacionalismo nas artes e cultura] é apenas a mais recente numa história de tentativas tais como esta de estabelecer um diálogo entre as culturas que foram apagadas das "narrativas oficiais da prática cultural na Grã-Bretanha [e que não foram capazes] de dominar as estruturas profundamente arraigadas e firmes que nós interrogamos" (Oguibe).[31]

O que temos em mente aqui é algo bem diferente — aquele "outro" tipo de modernidade que levou C. L. R. James a comentar sobre o povo caribenho: "Aquele povo que está na civilização ocidental, que cresceu nela, mas que foi obrigado a se sentir e de fato se sente fora dela, tem uma compreensão única sobre sua sociedade."[32]

> [Esta palestra foi apresentada como parte das comemorações do qüinquagésimo aniversário de fundação da University of the West Indies (UWI), realizadas no seu campus de Cave Hill, Barbados, em novembro de 1998. Aparece aqui em forma revisada, com a autorização da UWI. Tradução de Adelaine La Guardia Resende.]

NOTAS

[1] Este é o subtítulo do volume *Windrush*, de Mike Phillips e Trevor Phillips (London: Harper Collins, 1998), que acompanhou o seriado da BBC.

[2] ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. 2. ed. London: Verso, 1991. [*Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.]

[3] CHAMBERLAIN, Mary. *Narratives of Exile and Return*. Houndsmill: Macmillan, 1998.

[4] Ver MODOOD, T.; BERTHOUD, R. et al. *Ethnic Minorities in Britain*. London: Policy Studies Institute, 1997.

[5] CHAMBERLAIN. *Narratives of Exile and Return*, p. 132.

[6] CHAMBERS, Iain. *Border Dialogues*: Journeys in Post-Modernity. London: Routledge, 1990. p. 104.

[7] *Freedom rides* eram uma ação de desobediência civil de 1961 nos Estados Unidos, em que ônibus de manifestantes brancos e negros atravessaram os estados do Sul. A muito custo, os *freedom rides* desmontaram o sistema de segregação racial nos ônibus interestaduais na região, pois levaram à aprovação de uma lei federal que vetava a reserva dos lugares na frente dos ônibus para brancos, os de trás para negros e a segregação racial dos serviços e do comércio nas rodoviárias. Além dessa vitória pontual, os *freedom rides* conseguiram obrigar o governo federal a se envolver na luta pela igualdade racial. (N. da T.)

[8] Ver HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). *Identity:* Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart, 1990 [HALL, S. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-75, 1996] e HALL, S.; DU GAY P. (Ed.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1997. p. 1-17. [TADEU, Tomaz da Silva et al. Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença:* a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.]

[9] Ver HALL, S. The West and the Rest: Discourse and Power. In: *Formations of Modernity*. Cambridge Polity Press e The Open University, 1990. p. 274-320.

[10] Em *Hamlet*, Ato II, cena 2, o príncipe dá as boas-vindas a Rosencrantz e Guildenstern, que foram enviados pelo casal real para descobrir o motivo do comportamento estranho de Hamlet. Este afirma: "my uncle-father and aunt-mother are deceived (...) I am but mad north-north-west: when the wind is / southerly I know a hawk from a handsaw". [Meu tio-pai e tia-mãe estão enganados (...) Só sou louco norte-noroeste: quando o vento vem do sul, distingo bem um falcão de um serrote.] Ou seja, sua loucura é circunstancial. (N. da T.)

[11] PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes:* Travel Writing and Transculturation. London: Routledge, 1992. Ver *inter alia*, ORTIZ, Fernando. *Cuban Counterpoint*: Tobacco and Sugar. New York: A. A. Knopf, 1947; GLISSANT, Edouard.

Le discours antillais. Paris: Editions du Seuil, 1981. BRATHWAITE, Edward Kamau. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

[12] PRATT. *Imperial Eyes:* Travel Writing and Transculturation, p. 6-7.

[13] SCOTT, David. *Conscripts of Modernity.* (trabalho não publicado).

[14] REDEMPTION SONG. Sete programas feitos com Barraclough e Carey para a BBC2 e transmitidos entre 1989-1990.

[15] BAKHTIN, M.; VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language.* New York/London: Seminar Press, 1973. [*Marxismo e filosofia da linguagem.* São Paulo: Hucitec, 1981. p. 46.]

[16] MERCER, Kobena. Diaspora Culture and the Dialogic Imagination. In: *Welcome to the Jungle*: New Positions in Black Cultural Studies. London: Routledge, 1994. p. 63-64.

[17] RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands.* London: Granta Books, 1990. p. 394.

[18] CHAMBERS. *Border Dialogues:* Journeys in Post-Modernity, p. 104.

[19] WALLERSTEIN, Immanuel. The National and the Universal. In: KING, A. (Ed.). *Culture, Globalization and the World-System.* London: Macmillan, 1991. p. 91-106.

[20] GILROY, Paul. *The Black Atlantic.* London: Verso, 1993.

[21] "Babymother" foi lançado em Londres, Estados Unidos e Jamaica em 1998. Foi dirigido por Julian Henriques, filho de um ilustre antropólogo jamaicano que vive em Londres e produzido por sua esposa e sócia, Parminder Vir, que é do Punjab. Eles vieram, desnecessário dizer, desses dois pólos do Império e se encontraram em Londres.

[22] Um gênero sucessor do reggae, que influenciou e depois foi influenciado pela cultura *hip hop* norte-americana, inclusive em sua visão de gênero machista e homofóbica. (N. da T.)

[23] O inquérito oficial instalado por Sir William Macpherson para apurar a morte de Stephen Lawrence, aberto após cinco anos, como resultado dos esforços heróicos dos pais da vítima, Doreen e Neville Lawrence e de um pequeno grupo de apoio negro, tornou-se um evento público e uma causa célebre em 1998 e um ponto decisivo nas relações raciais britânicas. Resultou na sentença do juiz de que a Polícia Metropolitana fora culpada de "racismo institucional". Ver Sir William Macpherson of Cluny, *The Stephen Lawrence Inquiry Report.* Cmnd.4262-1(1999).

[24] BRETT, Guy. A Tragic Excitement. In: *Aubrey Williams.* London: Institute for the International Visual Arts and Whitechapel Gallery, 1998. p. 24.

[25] Ver SCOTT, David. That Event, this Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World. *Diaspora,* v. 1, n. 3, p. 261-284, 1991.

[26] MAHARAJ, Sarat. Perfidious Fidelity. In: FISHER, Jean (Ed.). *Global Visions*: Towards a New Internationalism in the Visual Arts. London: Institute of the International Visual Arts, 1994. p. 31. (A referência é DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. In: *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.)

[27] O título de um dos mais importantes capítulos em FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986.

[28] OUDITT, Steve. Enigma of Arrival. In: TANADROS, Gilane (Ed.). *Anotations 4:* Creole-in-Size. London: Institute of the International Visual Arts, 1998. p. 8-9.

[29] Sobre "tradição enquanto o mesmo em mutação" ver GILROY, *The Black Atlantic*.

[30] Ver, por exemplo, APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

[31] FISHER, Jean. Editor's note. In: FISHER, J. (Org.). *Global Visions:* Towards a New Internationalism in the Visual Arts. London: Institute for the International Visual Arts, 1994. p. xii.

[32] JAMES, C. L. R. Africans and Afro-Caribbeans: A Personal View. *Ten*, v. 8, n. 16.

A QUESTÃO MULTICULTURAL

Este ensaio parte da observação de Homi Bhabha de que o "multiculturalismo" é um termo valise que se expandiu de forma heterogênea e que o "multicultural" tornou-se um significante oscilante. A primeira parte[1] opera uma crítica desconstrutora desses termos-chave. Considera suas condições de emergência e sua existência disseminada na sociedade contemporânea e no discurso político a partir da experiência britânica. A segunda parte se inicia com a idéia de Barnor Hesse dos "efeitos transruptivos" da questão multicultural e os localiza em vários domínios. O ensaio se conclui com a tentativa de resgatar uma nova "lógica" política multicultural dos escombros dos vocabulários políticos atuais, arruinados na erupção da própria questão multicultural.

O termo "multiculturalismo" é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados — por exemplo, "raça", etnicidade, identidade, diáspora — o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado "sob rasura" (Hall, 1996a). Contudo, na falta de conceitos menos complexos que nos possibilitem refletir sobre o problema, não resta alternativa senão continuar utilizando e interrogando esse termo.

A DISTINÇÃO MULTICULTURAL/ MULTICULTURALISMO

Pode ser útil fazer aqui uma distinção entre o "multicultural" e o "multiculturalismo".[2] Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade "original". Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. "Multicultural", entretanto, é, por definição, plural. Existem muitos tipos de sociedade multicultural, como por exemplo, os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Nova Zelândia, a Indonésia, a África do Sul e a Nigéria. Estes são, de forma bastante distinta, "multiculturais". Entretanto, todos possuem uma característica em comum. São, por definição, culturalmente heterogêneos. Eles se distinguem neste sentido do Estado-nação "moderno", constitucional liberal, do Ocidente, que se afirma sobre o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais (Goldberg, 1994).

Ambos os termos são hoje interdependentes, de tal forma que é praticamente impossível separá-los. Contudo, o "multiculturalismo" apresenta algumas dificuldades específicas. Denomina "uma variedade de articulações, ideais e práticas sociais". O problema é que o *-ismo* tende a converter o "multiculturalismo" em uma doutrina política, "reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-o numa condição petrificada (...) Assim convertida (...) a heterogeneidade característica das condições multiculturais é reduzida a uma doutrina fácil e prosaica" (Caws, 1994). Na verdade, o "multiculturalismo" não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal

ou utópico. Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há "multiculturalismos" bastante diversos. O multiculturalismo conservador segue Hume (Goldberg, 1994) ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. O multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca "administrar" as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O multiculturalismo crítico ou "revolucionário" enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren, 1997). Procura ser "insurgente, polivocal, heteroglosso e antifundacional" (Goldberg, 1994). E assim por diante.

Longe de ser uma doutrina estabelecida, o "multiculturalismo" é uma idéia profundamente questionada (May, 1999). É contestado pela direita conservadora, em prol da pureza e integridade cultural da nação. É contestado pelos liberais, que alegam que o "culto da etnicidade" e a busca da diferença ameaçam o universalismo e a neutralidade do estado liberal, comprometendo a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal. Alguns liberais afirmam que o multiculturalismo, ao legitimar a idéia dos "direitos de grupo", subverte o sonho de uma nação e cidadania construídas a partir das culturas de povos diversos — *e pluribus unum*.[3] O multiculturalismo é também contestado por modernizadores de distintas convicções políticas. Para estes, o triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre o particularismo de raiz étnica e racial, estabelecido no Iluminismo,

marcou uma transição decisiva e irreversível do Tradicionalismo para a Modernidade. Essa mudança não deve jamais ser revertida. Algumas versões pós-modernas do "cosmopolitismo", que tratam o "sujeito" como algo inteiramente contingente e desimpedido, se opõem radicalmente ao multiculturalismo, em que os sujeitos se encontram mais localizados. Há ainda o desafio de várias posições na esquerda. Os antiracistas argumentam que, erroneamente, o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade, em detrimento das questões econômicas e materiais. Os radicais crêem que ele divide, em termos étnicos e racialmente particularistas, uma frente racial e de classe unida contra a injustiça e a exploração. Outros apontam as várias versões do multiculturalismo "de butique", comercializado e consumista (Fish, 1998), que celebram a diferença sem fazer diferença.[4] Há também aquilo que Sarat Maharaj oportunamente denomina "gerencialismo multicultural", o qual apresenta "uma assombrosa semelhança com a lógica do apartheid" (Maharaj, 1999).

Pode um conceito que significa tantas coisas diferentes e que tão efetivamente acirra os ânimos de inimigos tão diversos e contraditórios realmente ter algo a dizer? Por outro lado, sua condição contestada não constitui precisamente seu valor? Afinal: "O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais instrumento racional e vivo para a sociedade." (Volochínov/Bakhtin, 1973). Por bem ou por mal, estamos inevitavelmente implicados em suas práticas, que caracterizam e definem as "sociedades da modernidade tardia". Nos termos de Michele Wallace,

> todos sabem (...) que o multiculturalismo não é a terra prometida... [Entretanto] mesmo em sua forma mais cínica e pragmática, há algo no multiculturalismo que vale a pena continuar buscando (...) precisamos encontrar formas de manifestar publicamente a importância da diversidade cultural, [e] de integrar as contribuições das pessoas de cor ao tecido da sociedade. (Wallace, 1994)

CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA

As sociedades multiculturais não são algo novo. Bem antes da expansão européia (a partir do século quinze) — e com crescente intensidade desde então — a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente "mistas". "Movimento e migração (...) são as condições de definição sócio-histórica da humanidade." (Goldberg, 1994). As pessoas têm se mudado por várias razões — desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico. Os impérios, produtos de conquista e dominação, são freqüentemente multiculturais. Os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram todos, de formas distintas, multiétnicos e multiculturais. O colonialismo — sempre uma inscrição dupla — tentou inserir o colonizado no "tempo homogêneo vazio" da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunturas de tempo, espaço e tradição (Bhabha, 1994; Hall, 1996a). Os sistemas coloniais de monocultura do mundo ocidental, os sistemas de trabalho semi-escravo do Sudeste da Ásia, da Índia colonial, assim como os vários Estados-nação conscientemente fabricados a partir de um quadro étnico mais fluido — na África, pelos poderes colonizadores; no Oriente Médio, nos Bálcãs e na Europa Central, pelas grandes potências — todos se ajustam mais ou menos à descrição multicultural.

Esses exemplos históricos são relevantes à questão da emergência do multiculturalismo no mundo pós-guerra, pois eles produziram algumas das condições para que isso ocorresse. Contudo, não há uma relação linear entre o colonial e o pós-colonial. Desde a II Guerra Mundial, o multiculturalismo não só tem se alterado, mas também se intensificado. Tornou-se mais evidente e ocupa um lugar central no campo da contestação política. Isso é o resultado de uma série de mudanças decisivas — uma reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo.

Primeiramente, o fim do velho sistema imperial europeu e das lutas pela descolonização e independência nacional.

Nos primórdios do desmantelamento dos antigos impérios, vários *novos* Estados-nação, multiétnicos e multiculturais, foram criados. Entretanto, estes continuam a refletir suas condições anteriores de existência sob o colonialismo.[5] Esses novos estados são relativamente frágeis, do ponto de vista econômico e militar. Muitos não possuem uma sociedade civil desenvolvida. Permanecem dominados pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência. Governam populações com uma variedade de tradições étnicas, culturais ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. Somam-se a essas dificuldades a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem um caráter multicultural ou "etnicizado".

Há uma íntima relação entre o ressurgimento da "questão multicultural" e o fenômeno do "pós-colonial". Este poderia nos fazer desviar por um labirinto conceitual do qual poucos viajantes retornam. Contentemo-nos, por enquanto, em afirmar que o "pós-colonial" *não* sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o "pós-colonial" marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra (Hall, 1996a).[6] Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do "alto" período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização *no interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo. Pensemos em como a instabilidade do governo democrático, por exemplo, no

Paquistão, Iraque, Indonésia, Nigéria ou Argélia, ou os contínuos problemas de legitimidade e estabilidade política no Afeganistão, Namíbia, Moçambique ou Angola têm origens claras em sua recente história imperial. Essa "dupla inscrição" pós-colonial ocorre em um contexto global onde a administração direta, o controle ou o protetorado de um poder imperial foi substituído por um sistema de poder assimétrico e globalizado, cujo caráter é pós-nacional e pós-imperial. Suas principais características são a desigualdade estrutural, dentro de um sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital, dominado pelo Primeiro Mundo; e os programas de reajuste estrutural, nos quais prevalecem os interesses e modelos ocidentais de controle.

O segundo fator é o fim da Guerra Fria. Suas principais características são a ruptura pós-1989 da União Soviética enquanto formação transétnica e transnacional; e o declínio do comunismo de Estado como modelo alternativo de desenvolvimento industrial, e o declínio da esfera soviética de influência, especialmente na Europa Oriental e na Ásia Central. Isso causou efeitos regionais semelhantes de certa forma ao desmantelamento dos velhos sistemas imperais. O ano de 1989 foi seguido pela tentativa, liderada pelos Estados Unidos da América, de construir uma "nova ordem mundial". Uma característica desse impulso foi a pressão contínua do Ocidente, destinada a arrastar, contra sua vontade e da noite para o dia, aquelas sociedades tão distintas e relativamente subdesenvolvidas do Leste Europeu para o que se chamou de "*o* mercado". Esta entidade misteriosa é propelida para dentro de culturas e constituições políticas antigas e complexas como se fosse um princípio abstrato e desnudo, sem considerar o envolvimento cultural, político, social e institucional que os mercados *sempre* requerem. Conseqüentemente, os problemas pendentes de desenvolvimento social têm se somado ao ressurgimento de traços de antigos nacionalismos étnicos e religiosos malresolvidos, fazendo com que as tensões nessas sociedades ressurjam sob a forma multicultural.

É importante frisar que esse não é um simples ressurgimento de etnias arcaicas, embora tais elementos possam persistir. Traços mais antigos se combinam com novas e emergentes formas de "etnicidade", que freqüentemente resultam

da globalização desigual ou da modernização falha. Essa mistura explosiva revaloriza seletivamente os discursos mais antigos, condensando numa combinação letal aquilo que Hobsbawm e Ranger (1993) denominaram "a invenção da tradição" e o que Michael Ignatieff (1994) chamou (depois de Freud) de "narcisismo das pequenas diferenças". (O nacionalismo sérvio e a limpeza étnica na Bósnia e em Kosovo são exemplos claros disso.) Sua reinvenção do passado-no-presente é remanescente do caráter de Janus do discurso nacionalista (Nairn, 1977). Esses movimentos de revivificação continuam profundamente vinculados à idéia da "nação"[7] enquanto motor da modernização, que garante um lugar no novo sistema mundial, precisamente no momento em que a globalização conduz a um hesitante desfecho da fase do Estado-nação da modernidade capitalista.

O terceiro fator é a nossa velha conhecida "globalização". Reitero, a globalização não é algo novo. A exploração, a conquista e a colonização européias foram as primeiras formas de um mesmo processo histórico secular (Marx denominou-o "a formação do mercado mundial"). Porém, desde os anos 70 do século vinte, o processo tem assumido novas formas, ao mesmo tempo em que tem se intensificado (Held et al., 1999). A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação, bem como ao aparecimento da "economia do conhecimento". Característica desta fase é a compressão do tempo-espaço (Harvey, 1989), que tenta — embora de forma incompleta — combinar tempos, espaços, histórias e mercados no centro de um cronotopo espaço-temporal "global" homogêneo. É marcada ainda pelo desarraigamento irregular das relações sociais e por processos de destradicionalização (Giddens, 1999) que não se restringem às sociedades em desenvolvimento. Tanto quanto as sociedades da periferia, as sociedades ocidentais não podem mais evitar esses efeitos.

O sistema é global, no sentido de que sua esfera de operações é planetária. Poucos locais escapam ao alcance de suas interdependências desestabilizadoras. Ele tem enfraquecido significativamente a soberania nacional e o "raio de ação" dos Estados-nação (os motores das primeiras fases da globalização), sem deslocá-los completamente. O sistema, entretanto, *não é* global, se por isso se entende que o processo é de caráter uniforme, afeta igualmente todos os lugares, opera sem efeitos contraditórios ou produz resultados iguais no mundo inteiro. Ele continua sendo um sistema de desigualdades e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potência — nem mesmo os Estados Unidos, que é a nação mais poderosa em termos econômicos e militares da terra — possui o controle absoluto.

Como o pós-colonial, a globalização contemporânea é uma novidade contraditória. Seus circuitos econômicos, financeiros e culturais são orientados para o Ocidente e dominados pelos Estados Unidos. Ideologicamente, é governada por um neoliberalismo global que rapidamente se torna o senso comum de nossa época (Fukuyama, 1989). Sua tendência cultural dominante é a homogeneização. Entretanto, esta não é a sua única tendência. A globalização tem causado extensos efeitos *diferenciadores* no interior das sociedades ou entre as mesmas. Sob essa perspectiva, a globalização *não é* um processo natural e inevitável, cujos imperativos, como o Destino, só podem ser obedecidos e jamais submetidos à resistência ou variação.[8] Ao contrário, é um processo homogeneizante, nos próprios termos de Gramsci. É "estruturado em dominância", mas não pode controlar ou saturar tudo dentro de sua órbita. De fato, entre seus efeitos inesperados estão as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam a seu controle, mas que ela tenta "homogeneizar" ou atrelar a seus propósitos mais amplos. É um sistema de *con-formação da diferença*, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença. Este argumento torna-se crucial se considerarmos como e onde as resistências e contra-estratégias podem se desenvolver com sucesso. Essa perspectiva implica um modelo de poder mais discursivo do que comumente se encontra no novo ambiente global entre os "arautos do hiper-global" (Held et al., 1999).

A PROLIFERAÇÃO SUBALTERNA DA DIFERENÇA

Juntamente com as tendências homogeneizantes da globalização, existe a "proliferação subalterna da diferença". Trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si (um tipo de americanização da cultura global, por exemplo). Entretanto, concomitantemente, há a proliferação das "diferenças". O eixo "vertical" do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão de mundo composta de muitas diferenças "locais", as quais o "global-vertical" é obrigado a considerar (Hall, 1997). Nesse modelo, o clássico binarismo iluminista Tradicionalismo/Modernidade é deslocado por um conjunto disseminado de "modernidades vernáculas". Consideremos, por exemplo, como a empresa News International se viu forçada a fazer uma retirada tática ao tentar saturar a Índia e a China com um regime básico da programação televisiva ocidental. Só conseguiu avançar através de uma "local-ização" das indústrias televisivas locais, o que complica sobremaneira o âmbito das imagens oferecidas localmente e conduz ao desenvolvimento de uma indústria local enraizada em diferentes tradições culturais. Alguns vêem nisso apenas uma versão mais lenta de uma ocidentalização das culturas indiana e chinesa, quando expostas ao mercado global. Outros consideram que esta é a forma pela qual os povos dessas áreas obtêm acesso à "modernidade", adquirem os frutos de suas tecnologias e o fazem, até certo ponto, em seus próprios termos. No contexto global, a luta entre os interesses "locais" e o "globais" não está definitivamente concluída.

Isso é o que Derrida, em outro contexto, denomina *différance*: "o movimento do jogo que 'produz' (...) essas diferenças, esses efeitos de diferença" (Derrida, 1981, 1982).[9] Não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente "Outro". É uma "onda" de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas. *Différance* caracteriza um sistema em que "cada conceito [ou significado] está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere

ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças" (Derrida, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e "posicionado" ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais.

As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma "superação" dialética totalizante). Não podem conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida. Operam melhor dentro daquilo que Homi Bhabha denomina "tempo liminar" das minorias (Bhabha, 1997). Contudo, a *différance* impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente suturada. Essas estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem sítios potenciais de resistência, intervenção e tradução. Nesses interstícios, existe a possibilidade de um conjunto disseminado de modernidades vernáculas. Culturalmente, elas não podem conter a maré da tecno-modernidade ocidentalizante. Entretanto, continuam a modular, desviar e "traduzir" seus imperativos a partir da base.[10] Elas constituem o fundamento para um novo tipo de "localismo" que não é auto-suficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste (Hall, 1997). Esse "localismo" não é um mero resíduo do passado. É algo novo — a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo panorâmico da globalização, mas retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais. É o "exterior constitutivo" da globalização (Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). Encontra-se aqui o "retorno" do particular e do específico — do especificamente diferente — no centro da aspiração universalista panóptica da globalização ao fechamento. O "local" não possui um caráter estável ou trans-histórico. Ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais. Não possui inscrição política fixa. Pode ser progressista, retrógrado ou fundamentalista — aberto ou fechado — em diferentes contextos (Hall, 1993). Seu impulso político não é determinado por um conteúdo essencial (geralmente caricaturado como "resistência da Tradição à modernidade"), mas por uma articulação com outras forças. Ele emerge em muitos locais, entre os quais o

mais significante é a migração planejada ou não, forçosa ou denominada "livre", que trouxe as margens para o centro, o "particular" multicultural disseminado para o centro da metrópole ocidental. Somente nesse contexto se pode compreender por que aquilo que ameaça se tornar o momento de fechamento global do Ocidente — a apoteose de sua missão universalizante global — constitui *ao mesmo tempo* o momento do descentramento incerto, lento e prolongado do Ocidente.

AS MARGENS NO CENTRO: O CASO BRITÂNICO

De que forma o aparecimento extemporâneo das margens no centro — o foco da "questão multicultural" — tornou-se aquilo que Barnor Hesse denomina "força transruptiva" dentro da instituição política e social dos estados e sociedades ocidentais?

O caso britânico pode servir como breve exemplo de um argumento mais amplo. A história nacional pressupõe que a Grã-Bretanha tenha sido uma cultura homogênea e unificada até a ocorrência das migrações do subcontinente caribenho e asiático no pós-guerra. Esta é uma versão altamente simplista de uma história complexa (Hall, 1999a, 1999b, 1999c, 1999d). A Grã-Bretanha não é uma ilha real, que surgiu do Mar do Norte integralmente formada e isolada como um Estado-nação. Embora "supostamente fixa e eterna", foi constituída a partir de uma série de conquistas, invasões e colonizações (Davies, 1999). Fez parte do continente europeu até o século seis a.C.; foi dominada pelos normandos durante séculos e se ligou inteiramente à Europa até a Reforma. Passou a existir enquanto Estado-nação somente a partir do século dezoito, em virtude do pacto civil (originado, na verdade, de uma supremacia protestante anglo-saxônica), que uniu culturas significativamente distintas — a Escócia e o País de Gales — com a Inglaterra. O "Decreto de União" com a Irlanda (1801), que culminou na Cisão, jamais logrou integrar o povo irlandês ou o elemento celta católico ao imaginário britânico. A Irlanda é a mais antiga "colônia" da Grã-Bretanha e os irlandeses, o primeiro grupo a ser sistematicamente "racializado". A tão proclamada homogeneidade da "britanidade" enquanto

cultura nacional tem sido consideravelmente exagerada. Esta sempre foi contestada pelos escoceses, gauleses e irlandeses, desafiada por alianças locais e regionais e dividida por classe, gênero e geração. Sempre existiram muitas formas distintas de ser "britânico". A maioria das realizações nacionais — desde a liberdade de expressão e o sufrágio universal até o Estado do bem-estar social e o Serviço Nacional de Saúde (NHS) — foram alcançadas às custas de penosas lutas entre um tipo e outro de indivíduo "britânico". Vistas em retrospecto, essas diferenças radicais foram suavemente reintegradas ao tecido homogêneo de um discurso de "britanidade" transcendente. A Grã-Bretanha foi também o centro do maior império dos tempos modernos, que governou uma variedade de culturas. Essa experiência imperial moldou profundamente a identidade nacional britânica, seus ideais de grandeza e definiu seu lugar no mundo (C. Hall, 1992). Essa relação mais ou menos contínua com a "diferença", situada no âmago da colonização, projetou o "outro" como elemento constitutivo da identidade britânica.

Há uma presença "negra" na Grã-Bretanha desde o século dezesseis, uma presença asiática, desde o século dezoito. Mas o tipo e a dimensão da migração da periferia global de cor para a Grã-Bretanha, que tem questionado seriamente a noção estabelecida de uma identidade britânica e colocado em pauta a "questão multicultural", constituem um fenômeno pós-colonial ou pós-Segunda Guerra Mundial. Historicamente, surgiu com a chegada do navio S.S. Empire Windrush em 1948, trazendo de volta os caribenhos em serviço militar voluntário e, também, os primeiros imigrantes civis caribenhos, os quais abandonavam as economias em depressão daquela região em busca de uma vida melhor. O fluxo foi rapidamente reforçado pelo Caribe, depois pelo subcontinente asiático e por asiáticos expulsos da África Oriental, junto com africanos e outros do Terceiro Mundo, até o fim dos anos 70, quando a legislação de imigração efetivamente fechou as portas.

As antigas relações de colonização, escravidão e domínio colonial, que ligaram a Grã-Bretanha ao Império por mais de 400 anos, marcaram os rumos seguidos por esses imigrantes. Contudo, essas relações históricas de dependência e subordinação foram *reconfiguradas* — sob a forma pós-colonial

clássica — quando reunidas no solo doméstico britânico. Na esteira da descolonização, disfarçadas na amnésia coletiva ou em um sistemático repúdio ao "Império" (que desceu como uma Nuvem do Não-Saber nos anos 60), esse encontro foi interpretado como "um novo começo". A maioria do povo britânico olhava esses "filhos do Império" como se não pudessem sequer imaginar de onde "eles" vinham, por que ou que outra relação eles poderiam ter com a Grã-Bretanha.

Em geral, os imigrantes encontravam condições de moradia precárias e empregos mal remunerados e não especializados nas cidades e regiões industriais, ainda em processo de recuperação da guerra e afetadas pelo declínio vertiginoso das condições econômicas na Grã-Bretanha. Atualmente, esses imigrantes e seus descendentes constituem 7% da população britânica.[11] Contudo, eles já compõem 25% da população de Londres e de algumas outras cidades, o que reflete a densidade seletiva da fixação. Eles passaram por todos os processos da exclusão social, sofreram a desvantagem que o racismo lhes impunha [*racialized disadvantage*], o racismo informal e institucionalizado, tão comuns hoje na Europa Ocidental em face de processos semelhantes que afetam a França, Espanha, Portugal, Alemanha, Itália e Grécia. Sua história pós-guerra tem sido marcada por lutas contra o preconceito racial, por confrontos com grupos racistas e a polícia, bem como pelo racismo institucionalizado e as autoridades públicas que administram e distribuem diferencialmente os sistemas de suporte dos quais dependem as comunidades imigrantes. Em termos gerais, a maioria se concentra na extremidade inferior do espectro social de privação, caracterizada por altos níveis relativos de pobreza, desemprego e insucesso educacional. Em 1991, menos de dois terços dos homens e menos da metade das mulheres em idade economicamente ativa realmente trabalhavam.

Entretanto, seu posicionamento social e econômico tem se tornado significativamente mais diferenciado com o passar do tempo (Modood et al., 1997). Alguns indianos, asiáticos da África Oriental e chineses, apesar de altamente qualificados, têm enfrentado o "teto de vidro" do bloqueio à promoção nos níveis superiores da carreira profissional. As comunidades paquistanesas são bastante atuantes no setor das pequenas empresas. Contudo, os milionários asiáticos

não conseguem esconder o fato de que algumas famílias indianas e muitas asiáticas ainda vivem em grave condição de pobreza. Os imigrantes de Bangladesh são em média quatro vezes mais carentes do que qualquer outro grupo identificável. As diferenças de gênero exercem um papel decisivo. Jovens rapazes afro-caribenhos são altamente vulneráveis ao desemprego e ao baixo desempenho educacional, são desproporcionalmente presentes entre os excluídos da escola e a população prisioneira e são o objeto mais freqüente das detenções em operações de blitz policial. As mulheres afro-caribenhas, no entanto, têm hoje maior mobilidade no emprego, melhores salários e taxas mais elevadas de participação na educação do que as mulheres brancas. O quadro não é mais de privação uniforme, embora a desvantagem socioeconômica continue sendo ampla.

Que tipos de "comunidade" esses indivíduos formam? Suas culturas são unificadas e homogêneas? Qual o seu relacionamento com a sociedade britânica majoritária? Quais são as estratégias mais adequadas para sua plena integração a essa sociedade?

O termo "comunidade" (como em "comunidades de minorias étnicas") reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior. As chamadas "minorias étnicas" de fato têm formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantêm costumes e práticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e doméstico. Elos de continuidade com seus locais de origem continuam a existir. É o que ocorre nas áreas densamente ocupadas pelas comunidades afro-caribenhas, tais como Brixton, Peckham e Tottenham, o bairro de Moss Side em Manchester, Liverpool e Handsworth, ou, no caso das comunidades asiáticas, locais como Southall, Tower Hamlets, Balsall Heath em Birmingham, Bradford e Leeds. Mas existem ainda diferenças que se negam a ser consolidadas. Os caribenhos das diferentes ilhas provêm de misturas étnicas e raciais muito distintas, embora todos tendam (erroneamente) a ser

vistos como "jamaicanos". Os asiáticos também são tratados como um grupo único. Porém, "apesar de compartilharem alguns traços culturais, ... [os asiáticos] pertencem a grupos étnicos, religiosos e lingüísticos diferenciados e trazem consigo receios e memórias históricas diferentes" (Parekh, 1997). Todas essas comunidades são étnica e racialmente miscigenadas e possuem um número substancial de populações brancas. Nenhuma é segregada em guetos raciais ou étnicos. São consideravelmente menos segregadas do que, por exemplo, as minorias não brancas em muitas cidades dos Estados Unidos. Assim como ocorre entre a população branca, os fatores de classe e gêneros são altamente responsáveis pela determinação de suas posições na sociedade britânica (Brah, 1996; Yuval-Davis, 1997; Phoenix, 1998). Um quadro mais preciso teria que partir da complexidade vivida que surge nessas comunidades diaspóricas, onde as formas de vida derivadas de suas culturas de origem e denominadas "tradicionais" continuam influenciando as autodefinições comunitárias, embora constantemente operem em todos os níveis ao longo das interações cotidianas amplas, junto com a vida social britânica como um todo.

A manutenção de identidades racializadas, étnico-culturais e religiosas, é obviamente relevante à autocompreensão dessas comunidades. O fator da "negritude" é decisivo para a identidade da terceira geração de afro-caribenhos,[12] assim como é a fé hindu ou muçulmana para a segunda geração de certos asiáticos. Mas certamente essas comunidades não estão emparedadas em uma Tradição imutável. Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias. Há notável variação, tanto em termos de compromisso quanto de prática, entre as diferentes comunidades ou no interior das mesmas — entre as distintas nacionalidades e grupos lingüísticos, no seio dos credos religiosos, entre homens e mulheres ou gerações. Jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade às "tradições" de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta.

Declaram não uma identidade primordial, mas uma escolha de posição do grupo ao qual desejam ser associados. As escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais "associativas", menos designadas (Modood et al., 1997).

Portanto, as generalizações se tornam extremamente difíceis diante dessa complexidade multicultural. Bhikhu Parekh, um observador arguto, adota uma definição *forte* de "comunidades étnicas": "As comunidades asiáticas e afro-caribenhas são étnicas por natureza, isto é, são fisicamente diferenciáveis, ligadas por laços sociais derivados de costumes, línguas e práticas intermatrimoniais compartilhadas; possuem história, memórias coletivas, origens geográficas, visões de mundo e modos de organização social próprios." Contudo, ele reconhece que

> ao contrário da impressão popular, grandes modificações estão ocorrendo nas comunidades étnicas e cada família tem se tornado um terreno de lutas reprimidas ou explosivas. Em cada família, marido e mulher, pais e filhos, irmãos e irmãs estão tendo que renegociar e redefinir seus padrões de relacionamento, de acordo com seus valores tradicionais e com aqueles característicos do país adotado. Cada família chega às suas próprias conclusões experimentais... (Parekh, 1991)

Portanto, é um erro fundamental confundir suas formas diaspóricas com uma vagarosa transição para a assimilação completa (uma idéia decisivamente deixada de lado, na Grã-Bretanha pelo menos, durante os anos 70). Elas representam uma nova configuração cultural — "comunidades cosmopolitas" — marcadas por amplos processos de transculturação (Pratt, 1992). Por sua vez, têm causado um impacto maciço e pluralizante sobre a vida social pública e privada na Grã-Bretanha, transformando literalmente muitas das cidades britânicas em metrópoles multiculturais. Essas comunidades se destacaram no breve fenômeno do Novo Trabalhismo conhecido como *Cool Britannia*.[13] Um sinal de que elas ultrapassaram as categorias do senso comum é o fato de que servem de exemplo de um "senso de comunidade" que a sociedade liberal supostamente perdeu e, ao mesmo tempo, são os significantes mais avançados da experiência metropolitana do pós-moderno urbano!

O leitor pode discordar de detalhes do processo acima descrito (que, necessariamente, é generalizado e abstrato). Contudo, a menos que o quadro fundamental seja questionado substancialmente, vale a pena refletir a respeito das enormes conseqüências dis- ou (como coloca Barnor Hesse) "transruptivas" desses desdobramentos para uma estratégia ou abordagem política à questão multicultural. O restante deste ensaio se ocupa em traçar alguns desses efeitos transruptivos.

PERTURBANDO A LINGUAGEM DE "RAÇA" E "ETNIA"

O primeiro desses impactos é o que atua sobre categorias de "raça" e "etnia". O surgimento da questão multicultural produziu uma "racialização" diferenciada de áreas centrais da vida e cultura britânicas.[14] Cada vez mais, os britânicos têm sido obrigados a pensar sobre si mesmos e suas relações com os outros no Reino Unido em termos raciais. A etnicidade também foi incluída no vocabulário doméstico britânico. Enquanto na mentalidade norte-americana os Estados Unidos constituem uma sociedade composta de etnias, a Grã-Bretanha (embora diversa em suas origens) sempre aplicou o termo aos outros em geral — o "ser britânico" constitui um significante vazio, a norma em relação à qual a "diferença" (etnicidade) é mensurada. A crescente visibilidade das comunidades étnicas, junto com os movimentos por governos regionais mais autônomos, questionou a "homogeneidade" da cultura britânica e do "ser inglês" enquanto etnia, trazendo a questão multicultural para o centro da crise de identidade nacional.

Claro que o "ser britânico" enquanto categoria sempre foi racializado — quando é que deixou de conotar a "branquitude"? Mas esse fato sempre foi cuidadosamente isolado do discurso nacional, popular ou acadêmico. Tem-se feito um esforço para que a questão da "raça" seja reconhecida com seriedade na teoria política em geral, no pensamento jornalístico e acadêmico.[15] Esse silêncio está sendo rompido à medida que esses termos se impõem sobre a consciência

pública. Sua crescente visibilidade constitui, inevitavelmente, um processo difícil e pesado. Além do mais, encontramos agora "raça" entre parênteses, "raça" sob rasura, "raça" em uma nova configuração com etnicidade. Esse deslocamento epistêmico constitui um dos efeitos mais transruptivos do multicultural.

Entre as duas maiores comunidades pós-migratórias não brancas na Grã-Bretanha, o termo "raça" é aplicado geralmente aos afro-caribenhos e "etnicidade" aos asiáticos. Na verdade, esses termos fornecem um mapeamento bem grosseiro dessas comunidades. Considera-se que a "raça" traduza melhor a experiência afro-caribenha por causa da importância da cor da pele, uma idéia derivada da biologia. O espectro de cor entre os afro-caribenhos é extremamente amplo — resultante da intensa miscigenação da sociedade colonial caribenha e séculos de "transculturação" (Ortiz, 1940; Brathwaite, 1971; Glissant, 1981; Pratt, 1992). Os asiáticos não constituem de forma alguma uma "raça", nem tampouco uma única "etnia". A nacionalidade é freqüentemente tão importante quanto a etnia. Os indianos, os paquistaneses, os oriundos de Bangladesh e Sri Lanka, os ugandenses, os quenianos e os chineses são perpassados por diferenças regionais, urbano-rurais, culturais, étnicas e religiosas.

Conceitualmente, a categoria "raça" não é científica. As diferenças atribuíveis à "raça" numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. "Raça" é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão — ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria (Hall, 1994). Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse "efeito de naturalização" parece transformar a diferença racial em um "fato" fixo e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista. Essa referência discursiva à natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o anti-semitismo e com o sexismo (em que também "a biologia é o destino"), porém, menos com a questão de classe. O problema é

que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são "materializadas" e podem ser "lidas" nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas.[16]

Já a "etnicidade" gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas.* Nesses termos, ela freqüentemente se contrapõe a "raça". Porém, essa oposição binária pode ser delineada de forma muito simplista. O racismo biológico privilegia marcadores como a cor da pele. Esses significantes têm sido utilizados também, por extensão discursiva, para conotar diferenças sociais e culturais. A "negritude" tem funcionado como signo da maior proximidade dos afro-descendentes com a natureza e, *conseqüentemente,* da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, de que lhes faltem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hipersexualizados, tenham baixo autocontrole, tendam à violência etc. Da mesma forma, os estigmatizados por razões étnicas, por serem "culturalmente diferentes" e, portanto, inferiores, são *também* caracterizados em termos físicos (embora talvez não tão visivelmente quanto os negros), sustentados por estereótipos sexuais (os negros seriam excessivamente masculinizados, os orientais afeminados etc.). O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca está ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia. Quanto maior a relevância da "etnicidade", mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua "pureza" genética e, portanto, cultural. A "etnicidade" é construída por características "fisicamente distinguíveis ... oriundas ... [da] prática do casamento endógeno" (Parekh, 1991). Em suma, a articulação da diferença com a natureza

(o biológico e o genético) está presente no discurso da etnia, mas é *deslocada pelo parentesco e o casamento endógeno.*

Assim, tanto o discurso da "raça" quanto o da "etnia" funcionam estabelecendo uma articulação discursiva ou uma "cadeia de equivalências" (Laclau e Mouffe, 1985) entre o registro sociocultural e o biológico, fazendo com que as diferenças em um sistema de significados sejam inferidas através de equivalentes em outra cadeia (Hall, 1990). Portanto, o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo. Na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente. No anti-semitismo, os judeus eram multiplamente racializados por razões biológicas, culturais e religiosas. Como argumenta Wieviorka, o racismo existe "onde há uma associação dessas duas principais estratégias, cuja combinação peculiar depende das especificidades da experiência, do momento histórico e da preferência individual" (Wieviorka, 1995). Portanto, parece mais apropriado falar não de "racismo" versus "diferença cultural", mas de "duas lógicas" do racismo.[17]

Parece haver três razões para a atual confusão conceitual. A primeira delas é empírica. Os imigrantes afro-caribenhos — vistos basicamente em termos raciais — chegaram primeiro à Grã-Bretanha. Os asiáticos, caracterizados pela diferença cultural e religiosa, chegaram mais tarde e só depois se tornaram visíveis enquanto "problema". Nos anos 70, as lutas anti-racismo empreendidas pelos dois grupos tendiam a se unificar sob a afirmação de uma identidade "negra", definida pelo compartilhamento da diferença racial em relação à sociedade branca. Entretanto, disso resultou o inesperado privilégio da experiência afro-caribenha sobre a asiática. Quanto mais evidente se tornava a "política de reconhecimento" (Taylor, 1994), enfatizando o direito à diferença cultural, mais as duas trajetórias se distanciavam. "Negro" se tornou a descrição mais comum dos afro-descendentes, enquanto os asiáticos tenderam a voltar a usar termos de identificação étnica específicos. Daí a atual descrição anômala — "negro asiático" — que combina "raça" e "etnicidade". Em segundo lugar, há muitas outras situações no mundo em que a etnicidade, e não a "raça", tem sido foco de violentos conflitos de exclusão (por exemplo, na Indonésia,

Sri-Lanka, Ruanda, Bósnia e Kosovo). Em terceiro lugar, tem havido um aumento significativo da discriminação e da exclusão baseadas na religião ou em um forte componente religioso (Richardson, 1999), em particular contra as comunidades muçulmanas, relacionado à politização mundial do Islã. Alguns autores crêem que um multiculturalismo focalizado sobre o racismo biológico, e não sobre uma diferenciação cultural, ignora essa dimensão religiosa (por exemplo, Modood et al., 1997).

Nos anos 80, alguns críticos observaram um declínio no racismo de base biológica e um aumento do "novo racismo cultural" (Barker, 1981). Modood de fato menciona um "retraimento do racismo de cor" e um "reforço [do] racismo cultural em micro escala" na Grã-Bretanha. Não se sabe se os atuais acontecimentos sustentam empiricamente essa contagem (os ataques racistas às famílias asiáticas e as violentas agressões de rua aos jovens negros continuam com toda força) ou se é útil trocar uma coisa pela outra dessa forma. O que parece mais apropriado é uma concepção mais ampla do racismo, que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. Essas duas "lógicas" estão sempre presentes, embora sofram combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas. Evidentemente as histórias do fechamento racial e étnico variam bastante de acordo com o lugar (por exemplo, nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha), emergem em momentos distintos e sob formas diferentes, e exercem diferentes impactos políticos e sociais. Não devem ser homogeneizadas. Entretanto, a fusão dos discursos de inferiorização biológica e cultural parece ser uma característica definidora do "momento multicultural".[18]

Uma vez que "negro" — antes um epíteto negativo — tornou-se um termo de identificação cultural positivo (Bonnett, 1999), pode-se falar aqui de uma "etnização" de "raça".[19] Ao mesmo tempo, a diferença cultural adquiriu um significado mais violento, politizado e contestatário, que se pode pensar como a "racialização" da etnicidade (por exemplo, "limpeza étnica"). Conseqüentemente, colocam-se na agenda do multiculturalismo britânico duas demandas políticas relacionadas,

mas distintas, as quais tinham sido consideradas incompatíveis, mutuamente excludentes até então: a demanda (contra um racismo diferenciado) por igualdade social e justiça racial; e a demanda (contra um etnocentrismo universalizante) pelo reconhecimento da diferença cultural. Voltaremos à importância política dessa dupla demanda logo abaixo.

DESESTABILIZANDO A CULTURA

O segundo efeito transruptivo é aquele que "a questão multicultural" exerce sobre a compreensão da cultura. A oposição binária, derivada do Iluminismo — Particularismo versus Universalismo, Tradição versus Modernidade — produz uma forma específica de compreensão da cultura. Trata-se das culturas distintas, homogêneas, auto-suficientes, fortemente aglutinadas das chamadas sociedades tradicionais. Nessa definição antropológica, a tradição cultural satura comunidades inteiras, subordinando os indivíduos a formas de vida sancionadas comunalmente. Isto é contraposto à "cultura da modernidade" — aberta, racional, universalista e individualista. Nesta, os vínculos culturais particulares devem ser deixados de lado na vida pública — sempre proclamados pela neutralidade do estado civil — para que o indivíduo fique formalmente livre para escrever seu próprio script. Considera-se que essas características são fixadas por seus conteúdos essencializados. A idéia de que a sociedade liberal poderia agir de maneira "fundamentalista" ou que o "tradicionalismo", digamos, do Islã poderia combinar formas modernas de vida parece uma contradição em termos. A tradição é representada como se fosse fixada em pedra.[20]

Entretanto, desde o começo do "projeto" global do Ocidente no fim do século quinze, o binarismo Tradição/Modernidade tem sido progressivamente minado. As culturas tradicionais colonizadas permanecem distintas: mas elas inevitavelmente se tornaram "recrutas da modernidade".[21] Podem ser mais fortemente delimitados que as chamadas sociedades modernas. Mas não são mais (se é que já foram) entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes. Como resultado da globalização em seu sentido histórico amplo,

muitas delas se tornaram formações mais "híbridas". A tradição funciona, em geral, menos como doutrina do que como *repertórios de significados.* Cada vez mais, os indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência.[22] Eles fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com "o outro". As culturas pré-coloniais foram — em graus bem distintos — sucessivamente convocadas globalmente sob a rubrica da modernidade capitalista ocidental e do sistema imperial, sem que seus traços distintivos fossem inteiramente apagados. Isso lhes permitiu — conforme C. L. R. James uma vez comentou sobre os caribenhos — "estar dentro da Europa sem ser dela". Como observou Aijaz Ahmad (que não é um aliado natural da intelligentzia hibridizante): "A fertilização cruzada das culturas tem sido endêmica a todos os movimentos populacionais ... e todos esses movimentos na história têm envolvido viagem, contato, transmutação, hibridização de idéias, valores e normas comportamentais." (Ahmad, 1995).

Um termo que tem sido utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas dessas comunidades é "hibridismo". Contudo, seu sentido tem sido comumente mal interpretado.[23] Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradução.* Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada "modernidade" ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa (Hall, 1996a).

O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os "tradicionais" e "modernos" como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.

> Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus

> próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou "inerentes" de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a "diferença do outro" revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (Bhabha, 1997)

Em suas muitas variantes, a "tradição" e a "tradução" são combinadas de diversas formas (Robbins, 1991). Não é simplesmente algo celebrativo, pois implica em profundos e impeditivos custos, derivados de suas múltiplas formas de deslocamento e habitação (Clifford, 1997). Como sugeriu Homi Bhabha, o hibridismo significa um

> momento ambíguo e ansioso de ... transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo ... [Ele] insiste em exibir ... as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem "traduzidos", mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência. (Bhabha, 1997)

Entretanto, é também "como a novidade entra no mundo" (Rushdie, 1991).

A idéia de cultura implícita nas "comunidades de minoria étnica" não registra uma relação fixa entre Tradição e Modernidade. Não permanece no interior de fronteiras únicas nem transcende fronteiras. Na prática, ela refuta esses binarismos.[24] *Necessariamente*, sua noção de "comunidade" inclui uma ampla gama de práticas concretas. Alguns indivíduos permanecem profundamente comprometidos com as práticas e valores "tradicionais" (embora raramente sem uma modulação diaspórica). Para outros, as chamadas identificações tradicionais têm sido intensificadas (por exemplo, pela hostilidade da comunidade hospedeira, pelo racismo ou pelas mudanças nas condições de vida mundiais, tais como a maior proeminência do Islã). Para outros ainda, a hibridização está muito avançada — mas quase nunca num sentido assimilacionista. Esse é um quadro radicalmente deslocado e mais complexo da cultura e da comunidade do que aqueles inscritos na

literatura sociológica ou antropológica convencional. O "hibridismo" marca o lugar dessa incomensurabilidade.

Em condições diaspóricas, as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas. Cerca de dois terços dos oriundos de comunidades minoritárias, quando perguntados no Quarto Censo Nacional de Minorias Étnicas se eles se consideravam "britânicos", responderam que sim, embora também sentissem, por exemplo, que ser britânico e paquistanês não era algo conflituoso em suas mentes (Modood et al., 1997). Negro-e-britânico ou asiático-britânico são identidades às quais os jovens respondem cada vez mais. Algumas mulheres, que acreditam que suas comunidades têm o direito de ter suas diferenças respeitadas, não desejam que suas vidas enquanto mulheres, que seus direitos à educação e às escolhas matrimoniais, sejam governados por normas reguladas e policiadas pela comunidade. Mesmo quando se trata dos setores mais tradicionalistas, o princípio da *heterogeneidade* continua a operar fortemente. Nesses termos, então, o perito contador asiático, de terno e gravata, tão vividamente invocado por Modood (1998), que mora no subúrbio, manda seus filhos para a escola particular e lê *Seleções* e o *Bhagavad-Gita*; ou o adolescente negro que é um DJ de um salão de baile, toca *jungle music* mas torce para o Manchester United; ou o aluno muçulmano que usa calça jeans larga, em estilo *hip-hop*, de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira, são *todos*, de formas distintas, "hibridizados". Se eles retornassem a suas cidadezinhas de origem, o mais tradicional deles seria considerado "ocidentalizado" — senão irremediavelmente diasporizado. Todos negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas.

DESESTABILIZANDO AS FUNDAÇÕES DO ESTADO CONSTITUCIONAL LIBERAL

Um terceiro efeito transruptivo da "questão multicultural" é seu questionamento dos discursos dominantes da teoria

política ocidental e as fundações do Estado liberal. Em face da disseminação de diferenças instáveis, o debate estabelecido entre liberais e comunidades, que hoje domina a tradição política ocidental, tem sido seriamente perturbado.

O universalismo pós-iluminista, liberal, racional e humanista da cultura ocidental parece não menos significante historicamente, mas se torna menos *universal* a cada momento. Muitas grandes idéias — liberdade, igualdade, autonomia, democracia — foram aperfeiçoadas na tradição liberal. Entretanto, é evidente que o liberalismo hoje não é "a cultura além das culturas", mas a cultura que prevaleceu: aquele particularismo que se universalizou com êxito e se tornou hegemônico em todo o globo. Seu triunfo ao praticamente estabelecer os limites do domínio "da política" não foi, em retrospecto, o resultado de uma desinteressada conversão em massa à Regra da Razão Universal, mas algo mais próximo a um tipo de "jogo" de poder-conhecimento mais mundano e foucaultiano. Já houve no passado críticas teóricas ao lado "tenebroso" do projeto Iluminista. Mas a "questão multicultural" foi a que mais efetivamente conseguiu revelar seu disfarce contemporâneo.

A cidadania universal e a neutralidade cultural do estado são as duas bases do universalismo liberal ocidental. É claro que os direitos de cidadania nunca foram universalmente aplicados — nem aos afro-americanos pelas mãos dos Pais Fundadores dos EUA nem aos sujeitos coloniais pelo governo imperial. Esse vazio entre ideal e prática, entre igualdade formal e igualdade concreta, entre liberdade negativa e positiva, tem assombrado a concepção liberal de cidadania desde o início. Quanto à neutralidade cultural do estado liberal, seus avanços não devem ser levianamente descartados. A tolerância religiosa, a liberdade de expressão, o estado de direito, a igualdade formal e a legalidade processual, o sufrágio universal — embora contestados — são realizações positivas. Entretanto, a neutralidade do Estado funciona apenas quando se pressupõe uma homogeneidade cultural ampla entre os governados. Essa presunção fundamentou as democracias liberais ocidentais até recentemente. Sob as novas condições multiculturais, entretanto, essa premissa parece cada vez menos válida.

A alegação é de que o Estado liberal perdeu sua casca étnico-particularista e emergiu em sua forma cívica, universalista e culturalmente purificada. A Grã-Bretanha, entretanto, como todos os nacionalismos cívicos, não é apenas uma entidade soberana em termos políticos e territoriais, mas é também uma "comunidade imaginada". Este último constitui o foco de identificação e pertencimento. Ao contrário do que se supõe, os discursos da nação não refletem um estado unificado já alcançado. Seu intuito é forjar ou construir uma forma unificada de identificação a partir das muitas diferenças de classe, gênero, região, religião ou localidade, que na verdade atravessam a nação (Hall, 1992; Bhabha, 1990). Para tanto, esses discursos devem incrustar profundamente e enredar o chamado estado "cívico" sem cultura, para formar uma densa trama de significados, tradições e valores culturais que venham a representar a nação. É somente *dentro* da cultura e da representação que a identificação com esta "comunidade imaginada" pode ser construída.

Todos os modernos Estados-nação liberais combinam a chamada forma cívica racional e reflexiva de aliança ao estado com uma aliança intuitiva, instintiva e étnica à nação. Essa formação heterogênea, o "ser britânico", funde o Reino Unido, a entidade política, como uma "comunidade imaginada". Conforme observou o grande patriota, Enoch Powell: "A vida das nações, não menos que a dos homens [*sic*], é vivida em grande parte na mente." As fundações racionais e constitucionais da Grã-Bretanha ganham significado e textura de vida através de um sistema de representação cultural. Elas se sustentam nos costumes, hábitos e rituais do dia-a-dia, nos códigos e convenções sociais, nas versões dominantes de masculino e feminino, na memória socialmente construída dos triunfos e desastres nacionais, nas imagens, nas paisagens imaginadas e distintas características nacionais que produzem a idéia de "Grã-Bretanha". Esses aspectos não são de menor importância por terem sido "inventados" (Hobsbawm e Ranger, 1993). Embora a nação constantemente se reinvente, ela é representada como algo que existe desde as origens dos tempos (Ver Davis, 1999). Mas não decorre do fato de sua fundação em particularidades culturais bem distintas que o Estado "universal" não seja outra coisa senão um playground de definições concorrentes do bem. O que não se pode mais

sustentar, face à "questão multicultural", é o contraste binário entre o particularismo da demanda "deles" por reconhecimento da diferença versus o universalismo da "nossa" racionalidade cívica.[25]

Na verdade, a tão proclamada homogeneidade da cultura britânica tem sido bastante exagerada. Sempre existiram maneiras muito distintas de "ser britânico". A Grã-Bretanha sempre foi profundamente marcada por clivagens de gênero, classe e região. Grandes diferenças de poder material e cultural entre os diferentes "reinos" do Reino Unido foram encobertas pela hegemonia dos ingleses sobre os demais ou do "ser inglês" sobre o "ser britânico". Os irlandeses nunca pertenceram propriamente. Os pobres sempre foram excluídos. A maioria da população só adquiriu o direito de voto no início do século vinte. A isso se deve acrescentar a crescente diversidade cultural da vida social britânica. Os efeitos da globalização, o declínio das fortunas econômicas britânicas e de sua posição no mundo, o fim do Império, as pressões cada vez maiores pela delegação de governo e poder às regiões, e o desafio da Europa, tudo isso desestabeleceu a chamada homogeneidade britânica, produzindo uma profunda crise na identidade nacional. Há ainda o ritmo surpreendente do pluralismo social e das mudanças tecnológicas e econômicas, que abalaram as relações de classe e gênero tradicionais, transformaram a sociedade britânica em um lugar menos previsível, e constituem fontes de maciça diversidade interna na vida social.[26] Hoje em dia é raro haver algum consenso nacional significativo sobre quaisquer assuntos sociais críticos, sobre os quais há profundas diferenças de opinião e de experiência vivida. As pessoas pertencem a várias "comunidades" sobrepostas que por vezes exercem pressões contrárias. A Grã-Bretanha constitui uma sociedade "multiculturalmente diversa" mesmo antes de se considerar o impacto gerado pelas comunidades multiétnicas do período pós-migratório. Realmente, parece que estas são as portadoras simbólicas de um padrão complexo de mudança, diversificação e "perda", do qual são apenas o mais conveniente bode expiatório.

A questão multicultural tem ajudado a desconstruir algumas outras incoerências do Estado constitucional liberal. Acredita-se que a "neutralidade" do Estado liberal (isto é, o

fato de que este é representado como se não buscasse na esfera *pública* nenhuma noção particular do "bem") garante a autonomia pessoal e a liberdade do indivíduo de buscar sua própria concepção do "bem", contanto que isso seja feito no domínio *privado*. A ordem legal eticamente neutra do Estado liberal depende, assim, da estrita separação entre as esferas pública e privada. Mas isso é algo cada vez mais difícil de se cumprir de forma estável. A lei e a política intervêm cada vez mais no chamado domínio privado. Julgamentos públicos se justificam a partir do domínio privado. Com o pós-feminismo, podemos compreender melhor como o contrato sexual sustenta o contrato social. Domínios como a família, a sexualidade, a saúde, a alimentação e o vestuário, que antes pertenciam fundamentalmente ao domínio privado, tornaram-se parte de um ampliado campo público e político de contestação. As claras distinções entre as esferas doméstica e a pública não se sustentam, principalmente após a entrada em massa das mulheres e das atividades "privadas" antes associadas ao doméstico. Em toda parte, o "pessoal" tornou-se "político".

Aquilo que Michael Walzer chamou de "Liberalismo 1" constitui um dos grandes sistemas discursivos do mundo moderno, que praticamente tomou conta da teoria política, em tempos recentes. Somente uma definição frágil da cultura e uma noção altamente atenuada de direitos coletivos são compatíveis com a ênfase individualista situada no centro dessa concepção liberal de mercado.[27] Ela não reconhece o quanto o indivíduo é o que Taylor (1994) denominou "dialógico" — não no sentido binário do diálogo entre dois sujeitos já constituídos, mas no sentido de sua relação com outro ser fundamentalmente constitutivo do sujeito, que pode se posicionar como uma "identidade" somente em relação com aquilo que a ele falta — seu outro, seu "exterior constitutivo" (Lacan, 1977; Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). A vida individual significativa está sempre incrustada em contextos culturais e é somente dentro destes que suas "escolhas livres" fazem sentido.

> Do ponto de vista normativo, a integridade da pessoa física não pode ser garantida sem a proteção das experiências compartilhadas intersubjetivamente, bem como dos contextos

> de vida nos quais a pessoa foi socializada e formou sua identidade. A identidade do indivíduo está entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultural que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de "direitos à participação cultural". (Habermas, 1994)

Na prática, sob a pressão da diferença multicultural, alguns Estados constitucionais ocidentais como a Grã-Bretanha têm sido obrigados a adotar aquilo que Walzer denomina Liberalismo 2, ou aquilo que, no vocabulário menos restrito da Europa, se chamaria de programa reformista da "social democracia".[28] O Estado reconhece formal e publicamente as necessidades sociais diferenciadas, bem como a crescente diversidade cultural de seus cidadãos, admitindo certos direitos grupais e outros definidos pelo indivíduo. O Estado teve que desenvolver estratégias de redistribuição através de apoio público (como programas de ação afirmativa, legislação que garanta igualdade de oportunidades, fundos públicos de compensação e um estado de bem-estar social para grupos em desvantagem etc.), até mesmo para garantir a igualdade de condições tão cara ao liberalismo formal. Tem transformado em lei algumas definições alternativas do "bem viver" e legalizado certas "exceções" por razões essencialmente culturais. Por exemplo, ao reconhecer os direitos dos Sikhs de usar turbantes sem suspender as obrigações dos empregadores quanto a regulamentos de saúde e segurança ou ao aceitar como legais os casamentos consensualmente arranjados, mas declarando coercitiva e, portanto, ilegal, a imposição de matrimônios arranjados sem o consentimento da mulher — ao fazer isso, a lei britânica avançou na prática rumo ao equilíbrio entre o *pluralismo cultural,* definido em relação às comunidades, e as *concepções liberais* de liberdade do sujeito individual.[29] Na Grã-Bretanha, entretanto, esse movimento tem sido gradativo e incerto, desde o desgaste do compromisso do Novo Trabalhismo com a previdência social: uma resposta acidental à crescente visibilidade e presença das comunidades étnicas no âmago da vida britânica. Ele constitui uma espécie de "deriva multicultural" (Hall, 1999a).

ALÉM DOS VOCABULÁRIOS POLÍTICOS CONTEMPORÂNEOS

O que seria necessário para tornar essa "deriva" um movimento sustentado, um esforço conjunto de vontade política? Em outras palavras, que premissas podem haver por trás de uma forma radicalmente distinta de multiculturalismo britânico? Este teria que ser fundado não em uma noção abstrata de nação e comunidade, mas na análise do que a "comunidade" realmente significa e como as diferentes comunidades que hoje compõem a nação interagem concretamente. Ao tratar das origens da desvantagem, ele teria que levar em conta o que estamos chamando de "dois registros do racismo" — a interdependência do racismo biológico e da diferenciação cultural. O compromisso de expor e confrontar o racismo em quaisquer de suas formas teria que se tornar um objetivo positivo e uma obrigação estatutária do governo, do qual sua própria reivindicação de legitimidade representativa dependeria. Teria que tratar da dupla demanda política, que advém da interação entre as desigualdades e injustiças gritantes provenientes da falta de igualdade concreta, e a exclusão e inferiorização decorrentes da falta de reconhecimento e da insensibilidade à diferença. Finalmente, em vez de constituir uma estratégia para melhorar a sorte apenas das minorias raciais ou "étnicas", esta teria que ser uma estratégia que rompesse com a lógica majoritária e tentasse reconfigurar ou reimaginar a nação como um todo de uma forma radicalmente pós-nacional (Hall, 1999b).

A dupla demanda por igualdade e diferença parece exceder os limites dos nossos atuais vocabulários políticos. O liberalismo vem sendo incapaz de se conciliar com a diferença cultural ou garantir a igualdade e a justiça para os cidadãos minoritários. Em contrapartida, os comunitaristas afirmam que, já que o eu não pode prescindir de seus fins, as concepções do "bem viver" incrustadas na comunidade deveriam ser priorizadas sobre as individuais. Os pluralistas culturais fundamentam essa idéia em uma definição muito forte de comunidade: "culturas distintas que encarnam conceitos carregados de associações e memórias históricas ... que moldam sua compreensão e abordagem do mundo e constituem culturas de comunidades distintas e coesas" (Parekh, 1991).

Como tentamos demonstrar, as comunidades étnicas minoritárias não são atores coletivos integrados de uma forma que lhes permita se tornarem sujeitos oficiais de direitos comunitários integrais. A tentação de essencializar a "comunidade" tem que ser resistida — é uma fantasia de plenitude em circunstâncias de perda imaginada. As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da "hibridização" e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras "comunidades" de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos. Os membros individuais, principalmente as gerações mais jovens, são atraídos por forças contraditórias. Muitos "estabelecem" seus próprios acordos ou os negociam dentro e fora de suas comunidades. As mulheres que respeitam as tradições de suas comunidades se sentem livres para desafiar o caráter patriarcal destas, bem como o chauvinismo da autoridade ali exercida. Outras se sentem bem, se conformando. Outras ainda, mesmo não querendo trocar identidades, insistem em seu direito individual de consentir e, quando não há consentimento, em seu direito a sair da comunidade corretamente reivindicando o apoio do sistema judiciário e de outras agências sociais para que o exercício daquele direito se torne efetivo.[30] O mesmo acontece com a dissidência política e religiosa.

Assim, ao se fazer um movimento em direção à maior diversidade cultural no âmago da modernidade deve-se ter cuidado para não se reverter simplesmente a novas formas de fechamento étnico. Deve-se ter em mente que a "etnicidade" e sua relação naturalizada com a "comunidade" é outro termo que opera "sob rasura". Todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais. Todos nós nos originamos e falamos a partir de "algum lugar": somos localizados — e neste sentido até os mais "modernos" carregam traços de uma "etnia". Como Laclau argumenta, parafraseando Derrida, nós só podemos pensar "dentro de uma tradição". Contudo, nos lembra o autor, isso só se torna possível "se a própria relação com o passado for concebida como uma recepção crítica" (Laclau, 1996). Os críticos cosmopolitas estão corretos ao nos lembrarem que, na modernidade tardia, tendemos a extrair os traços fragmentários e os repertórios despedaçados de várias

linguagens culturais e éticas. Não se trata de uma negação da cultura insistir que "o mundo social [não] se divide distintamente em culturas particulares, uma para cada comunidade, [nem] que o que todos necessitam é de apenas *uma* dessas entidades — uma única cultura coerente — para moldar e dar significado à ... vida" (Waldron, 1992). Freqüentemente operamos com uma concepção excessivamente simplista de "pertencimento". Às vezes nos revelamos mais pelos nossos vínculos quanto mais lutamos para nos livrar deles, ou discutimos, criticamos ou discordamos radicalmente deles. Como os relacionamentos paternos, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e *também* quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver. Mais além — embora nem sempre reconheçamos —, geralmente existem os "vínculos" que temos com aqueles que compartilham o mundo conosco e que são distintos de nós. A pura asserção da diferença só se torna viável em uma sociedade rigidamente segregada. Sua lógica final é aquela do apartheid.

Deve então a liberdade pessoal e a escolha individual ter precedência sobre toda particularidade nas sociedades modernas, como o liberalismo sempre reclamou? Não necessariamente. O direito de viver a própria vida "a partir de dentro", que se situa no centro da concepção de individualidade, foi realmente afiado e desenvolvido dentro da tradição liberal ocidental. Mas não é mais um valor restrito ao Ocidente — em parte porque as formas de vida que essa tradição gerou não são mais exclusivamente "ocidentais". Tornou-se antes um valor cosmopolita e, sob a forma do discurso dos direitos humanos, é relevante para os trabalhadores do Terceiro Mundo que lutam na periferia do sistema global, para as mulheres nos países em desenvolvimento que enfrentam concepções patriarcais sobre os papéis femininos, para os dissidentes políticos sob ameaça de tortura, assim como para os consumidores ocidentais na economia sem peso. Neste sentido, paradoxalmente, o pertencimento cultural (etnicidade) é algo que, em sua própria especificidade, todos partilham. É uma particularidade universal, ou uma "universalidade concreta".

Outra forma de considerar o problema seria observar que, por definição, uma sociedade multicultural sempre envolve mais que um grupo. Deve haver um referencial no qual os

conflitos mais graves de perspectiva, crença ou interesse podem ser negociados, e ele não pode ser de um grupo, como ocorreu no assimilacionismo eurocêntrico. A diferença específica de um grupo ou comunidade não pode ser afirmada de forma absoluta, sem se considerar o contexto maior de todos os "outros" em relação aos quais a "particularidade" adquire um valor relativo. Filosoficamente, a lógica da *différance* significa que o significado/identidade de cada conceito é constituído(a) em relação a todos os demais conceitos do sistema em cujos termos ele significa. Uma identidade cultural particular não pode ser definida apenas por sua presença positiva e conteúdo. Todos os termos da identidade dependem do estabelecimento de limites — definindo o que são em relação ao que não são. Como argumenta Laclau: "Não se pode afirmar uma identidade diferencial sem distingui-la de um contexto, e no processo de fazer a distinção, afirma-se o contexto simultaneamente." (Laclau, 1996). As identidades, portanto, são construídas no interior das relações de poder (Foucault, 1986). Toda identidade é fundada sobre uma exclusão e, nesse sentido, é "um efeito do poder". Deve haver algo "exterior" a uma identidade (Laclau e Mouffe, 1985; Butler, 1993). Esse "exterior" é constituído por todos os outros termos do sistema, cuja "ausência" ou falta é constitutiva de sua "presença" (Hall, 1996b). "Sou um sujeito precisamente porque não posso ser uma consciência absoluta, porque algo constitutivamente estranho me confronta". Cada identidade, portanto, é *radicalmente insuficiente* em termos de seus "outros". "Isso significa que o universal é parte de minha identidade tanto quanto sou perpassado por uma falta constitutiva." (Laclau, 1996).[31]

O problema é que este argumento parece constituir um álibi para o retorno sub-reptício do velho liberalismo universal. Contudo, como observa Laclau: "A expansão imperialista européia teve que ser apresentada em termos de uma função civilizadora, modernizadora universal, etc. As resistências a outras culturas foram ... apresentadas não como lutas entre culturas e identidades particulares, mas como parte de uma luta abrangente e que faz época entre o universalismo e os particularismos." (Laclau, 1996). Em suma, o particularismo ocidental foi reescrito como um universalismo global.

Portanto, neste caso, o universalismo se opõe de cima a baixo à particularidade e à diferença. Entretanto, se o outro fato constitui parte da diferença que estamos afirmando (a ausência que permite à presença significar algo), então qualquer pretensão generalizada que inclua o outro não provém do nada, mas surge do *interior do particular*. "O universal emerge do particular, não como um princípio que o subjaz e explica, mas como um horizonte incompleto que sutura uma identidade particular deslocada." (Laclau, 1996). Por que incompleta? Porque ela não pode — como ocorre na concepção liberal — ser preenchida por um conteúdo específico e imutável. Será redefinida sempre que uma identidade particular, ao considerar seus outros e sua própria insuficiência radical, expandir o horizonte dentro do qual as demandas de todos precisarem e puderem ser negociadas. Laclau está correto ao insistir que seu conteúdo não pode ser conhecido antecipadamente — neste sentido, o universal é um signo vazio, "um significante sempre em recuo". É esse o horizonte que deve orientar cada diferença particular, para que se evite o risco de cair na diferença absoluta (o que, naturalmente, é a antítese da sociedade multicultural). Aquilo que afirmamos sobre as generalizações entre as culturas e o desejo do indivíduo de viver sua vida "a partir de dentro" é um exemplo desse processo. Uma demanda que surge do interior de uma cultura específica se expande, e seu elo com a cultura de origem se transforma ao ser obrigada a negociar seu significado como outras tradições dentro de um "horizonte" mais amplo que agora inclui ambas.

Portanto, como poderão ser reconhecidos o particular e o universal ou as pretensões da diferença e da igualdade? Este é o dilema, o enigma — a questão multicultural — existente no centro do impacto transruptivo e reconfigurador do multicultural. Ele exige que pensemos para além das fronteiras tradicionais dos discursos políticos existentes e suas "soluções" prontas. Ele sugere que nos concentremos seriamente não na reiteração de argumentos estéreis entre os críticos liberais e comunitários, mas em algo novo e formas novas de *combinar* a diferença e a identidade, trazendo para o mesmo terreno aquelas incomensurabilidades formais dos vocabulários políticos — a liberdade e a igualdade *junto com* a diferença, "o bem" *e* "o correto".

Do ponto de vista formal, esse antagonismo pode não ser acessível a uma resolução abstrata. Mas pode ser negociado na prática. Um processo de julgamento político final entre definições rivais do "bem" seria contrário ao projeto multicultural como um todo, já que seu efeito seria o de constituir cada espaço político como uma "guerra de manobras" entre diferenças absolutizadas e entrincheiradas. As únicas circunstâncias capazes de impedir que este não se torne um jogo vazio são aquelas que permitem uma estrutura de negociação democrática agonística (Mouffe, 1993). Entretanto, é preciso enfatizar o "agonístico" — a democracia como luta contínua sem solução final. Não podemos simplesmente reafirmar a "democracia". Mas a questão multicultural também sugere que o momento da "diferença" é essencial à definição de democracia como *um espaço genuinamente heterogêneo.* Em nosso anseio de identificar pontos de possível articulação, devemos ser cautelosos para não enfatizar a necessidade inerradicável desse momento de *différance.*[32] Contudo, é evidente que não se deve permitir que o processo mantenha a afirmação política de uma particularidade radical. Deve-se tentar construir uma diversidade de novas esferas públicas nas quais todos os particulares serão transformados ao serem obrigados a negociar dentro de um horizonte mais amplo. É essencial que esse espaço permaneça heterogêneo e pluralístico e que os elementos de negociação dentro do mesmo retenham sua *différance.* Eles devem resistir ao ímpeto de serem integrados por um processo de equivalência formal, como dita a concepção liberal de cidadania, o que significa recuperar a estratégia assimilacionista do Iluminismo através de um longo desvio. Como reconhece Laclau:

> Essa universalização e seu caráter aberto certamente condenam toda identidade a uma inevitável hibridização, mas hibridização não significa necessariamente um declínio pela perda de identidade. Pode significar também o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades. Somente uma identidade conservadora, fechada em si mesma, poderia experimentar a hibridização como uma perda. (Laclau, 1996).

RUMO A UMA NOVA LÓGICA POLÍTICA

Na parte final deste ensaio, tentamos identificar e expor os contornos de uma nova lógica política multicultural. Tal estratégia buscaria, conjunturalmente, aquilo que no modelo liberal-constitucional se conhece como incomensurável em princípio: causar uma reconfiguração radical do particular e do universal, da liberdade e da igualdade com a diferença. O objetivo foi começar a recompor as heranças dos discursos liberal, pluralista, cosmopolita e democrático à luz do caráter multicultural das sociedades da modernidade tardia. Nenhuma solução final pode ser alcançada com facilidade. Em vez disso, tentamos esboçar uma abordagem que, ao instigar a adoção de estratégias vigorosas e descomprometidas, capazes de confrontar e tentar erradicar o racismo, a exclusão e a inferiorização (a velha agenda anti-racista ou da igualdade racial, tão relevante hoje como no passado), implica o respeito a certos limites (nas novas circunstâncias multiculturais da diferença, dentro das quais essas estratégias operam atualmente).

Assim, não podemos simplesmente reafirmar a liberdade individual e a igualdade formal (aquilo que o Novo Trabalhismo cordialmente denomina "igualdade de mérito"!), pois podemos perceber o quanto ambas são inadequadas às complexidades de vínculo, pertencimento e identidade introduzidas pela sociedade multicultural, e como as profundas injustiças, exclusões sociais e desigualdades continuam a ser perpetradas em seu nome. A escolha individual, embora recoberta pelo fino verniz de um comunitarismo, não pode fornecer os elos de reconhecimento, reciprocidade e conexão que dão significado a nossas vidas enquanto seres sociais. *Este é o limite cultural e comunitário das formas liberais (incluindo o "mercado liberal") de multiculturalismo.* Por outro lado, não podemos avalizar as pretensões de culturas e normas comunitárias em detrimento dos indivíduos sem ao mesmo tempo ampliar — não apenas em teoria, mas na prática — os direitos dos indivíduos ao dissenso, ao abandono ou, se necessário, à oposição a suas comunidades de origem. Há perigos concretos de se cair em uma forma oficialmente

isolada e plural de representação política. Há o perigo de simplesmente se prezarem os valores distintivos da "comunidade" como se eles nem sempre participassem de um relacionamento dinâmico com todos os outros valores que concorrem a seu redor. O retorno à etnicidade em sua forma "etnicamente absolutista" (Gilroy, 1993a, 1993b) pode produzir tipos específicos de violência. Este retorno à etnicidade essencializa sobremaneira a diferença cultural, fixa os binarismos raciais, congelando-os no tempo e na história, confere poder à autoridade estabelecida sobre os outros, privilegia os "pais e a Lei" e leva ao policiamento da diferença. Esta parece ser a fronteira crítica onde o pluralismo cultural ou o comunitarismo étnico *encontra seu limite liberal.*

Entretanto, o fato é que nem os indivíduos enquanto entidades livres e sem amarras nem as comunidades enquanto entidades solidárias ocupam por inteiro o espaço social. Cada qual é constituída na relação com aquilo que é outro ou diferente dela própria (ou através dessa relação). Se isso não resultar em uma "guerra de todos contra tudo", ou em um comunalismo segregado, então devemos nos perguntar se o maior reconhecimento da diferença e a maior igualdade e justiça para todos podem constituir um "horizonte" comum. Como sugere Laclau, parece que "o universal é incomensurável com o particular" *e* que o primeiro "não pode existir sem o segundo". Antes de corroer a democracia, essa chamada "falha" é "a precondição para a democracia" (Laclau, 1996). Dessa forma, a lógica política multicultural requer pelo menos duas outras condições de existência: uma expansão e radicalização cada vez mais profundas das práticas democráticas da vida social, bem como a contestação sem trégua de cada forma de fechamento racial ou etnicamente excludente (praticado por outrem sobre as comunidades minoritárias ou no interior delas). Pois a desvantagem e exclusão raciais impedem o acesso de todos, inclusive das "minorias" de *todos* os tipos, ao processo de definir uma "britanidade" mais inclusiva; esse acesso constitui precondição para a legitimidade do chamado à identificação de todos. Isso constitui *o limite democrático ou cosmopolita das alternativas liberais e comunitárias.*

As dificuldades enfrentadas no processo de expansão prática e política da lógica política multicultural são numerosas, e abordá-las transcende o escopo deste ensaio. Contudo, não poderíamos concluir o argumento sem pelo menos apontar essas dificuldades. Por um lado, na Grã-Bretanha, este é o momento propício para se levantar a questão multicultural — pois a britanidade como identidade nacional passa por um estágio de transição, está acometida por problemas e sujeita a extensa renovação e renegociação. Entretanto, essas oportunidades são sempre momentos profundamente perigosos. Pois, assim como a questão multicultural abre espaço para assuntos considerados fechados ou estabelecidos, na instituição política ocidental ela é considerada por muitos como a última gota d'água. Ela aponta em direção à redefinição do que significa ser britânico, onde o impensável pode acontecer — por ser possível ser negro e britânico, asiático e britânico (ou mesmo britânico e gay!). Entretanto, a idéia de que *todos* devem ter acesso aos processos pelos quais tais formas novas de "ser britânico" são redefinidas, juntamente com a perda do Império e do declínio enquanto potência mundial, tem levado alguns de seus cidadãos literalmente à loucura. A "poluição" da Pequena Inglaterra, na visão dessas pessoas, produz não apenas o ressurgimento de antigos estereótipos biológicos, mas a proliferação de um léxico de novos binarismos excludentes, fundados em uma "diferença cultural" racializada: uma versão britânica dos novos racismos encontrados e em expansão em toda parte e que têm ganhado terreno.

Ambos os processos estão prosperando na Grã-Bretanha nesta virada de milênio. Ambos florescem de mãos dadas, numa simbiose fatal. A comemoração do aniversário de chegada do navio S. S. Empire Windrush — descrita por alguns como o "surgimento irresistível de uma Grã-Bretanha multirracial" (Phillips e Phillips, 1998) — ocorreu um ano antes do tão protelado Inquérito Macpherson sobre o assassinato de um jovem negro, Stephen Lawrence, por cinco rapazes brancos, e do veredicto de "racismo institucional" (Macpherson, 1999). Ambos os acontecimentos são profundamente paradigmáticos do estado contraditório do multiculturalismo

britânico e sua ocorrência simultânea, na mesma conjuntura, é essencial para uma compreensão da resposta confusa e problemática da Grã-Bretanha à "questão multicultural".

[In: HESSE, Barnor (Org.). *Un/settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 2000. ISBN: 185649 5594.Tradução de Adelaine La Guardia Resende.]

NOTAS

[1] Partes deste ensaio foram apresentadas na Johns Hopkins University, Baltimore; University of Michigan, Ann Arbor, na Palestra Herbert Gutman Memorial na City University of New York Graduate Center; e na Palestra Anual "Race Against Time" [Corrida (Race) contra o tempo] do Instituto de Educação da University of London. Agradeço aos que comentaram aspectos do texto naquelas ocasiões. Primeira publicação: HESSE, B. (Org.). *Un/settled Multiculturalisms*. [Muticulturalismos Des/estabelecidos]. Londres: Zed Books, 2000.

[2] Até certo ponto, essa distinção se sobrepõe àquela oferecida na Introdução do livro onde o texto foi publicado pela primeira vez, mas também se distancia dela em certos aspectos importantes. Ver: HESSE, Barnor (Org.). *Un/settled Multiculturalisms*. Londres: Zed Books, 2000.

[3] Na verdade, como Kymlicka (1989) afirma, os problemas apresentados pelo multiculturalismo não são adequadamente representados como se necessitassem de uma forte concepção dos direitos coletivos, já que, na perspectiva do autor, os indivíduos devem continuar sendo os portadores dos direitos. Por outro lado, Parekh (1991) argumenta que muitos direitos reconhecidos pelas sociedades liberais (por exemplo, a legislação sindicalista, o Atos das Relações Raciais e das Oportunidades Iguais, a isenção dos sikhs das exigências de Saúde e Segurança) são definidos pela coletividade ou baseados nos interesses de grupo.

[4] Hazel Carby (1998) comentou sobre "a total reversão da visibilidade do corpo masculino negro", em que as imagens do homem negro se deslocaram notavelmente do gueto das drogas para as capas das revistas de moda, enquanto seus corpos verdadeiros permanecem basicamente onde sempre estiveram (um número excessivo deles na cadeia).

[5] Em 1983 havia 144 nações reconhecidas no mundo. No final dos anos 90, eram pouco menos que 200. Outras certamente surgirão nos próximos anos, na medida em que grupos étnicos locais e nações sem um estado pressionarem por maior autonomia (GIDDENS, Anthony: 2000, p. 153).

[6] Nenhuma conjuntura é inteiramente nova. É sempre uma combinação de elementos já existentes com outros, emergentes — nos termos de Gramsci, a rearticulação de uma desarticulação. (Ver GRAMSCI: 1971 e HALL: 1998).

[7] "A globalização em uma era pós-imperial permite uma consciência pós-nacional somente aos cosmopolitas que têm a sorte de viver no Ocidente rico." (IGNATIEFF: 1994)

[8] A globalização como destino parece ser um aspecto chave da posição de Tony Blair, do Novo Trabalhismo e da Terceira Via. Giddens, que também desenvolveu semelhante argumento, agora defende a regulamentação do poder corporativo global (Ver GIDDENS: 2000).

[9] Naturalmente, o que faço aqui é traduzir da filosofia à cultura e expandir o conceito de Derrida sem autorização — embora, espero, não o faça contra o espírito de seu sentido/propósito (Ver DERRIDA: 1978, 1982).

[10] Para Derrida, *différance* é tanto "marcar diferença" [*to differ*] quando "diferir" [*to defer*]. O conceito se funda em estratégias de protelação, suspensão, referência, elisão, desvio, adiamento e reserva (Ver DERRIDA: 1972).

[11] É necessário comparar esse número com o tamanho das populações afro-americana, latina, caribenha, coreana e vietnamita nos Estados Unidos para se ter uma idéia da escala comparativa.

[12] Há evidências sugerindo que a "negritude" não era fortemente marcada entre os primeiros imigrantes caribenhos e se desenvolveu na Grã-Bretanha, nos anos 60, como resposta ao racismo.

[13] Jogo de palavras com "Rule Britannia", slogan do Império. (Nota da T.)

[14] O impacto desse inquérito oficial sobre a morte de Stephen Lawrence e o Relatório Macpherson (1999) constituem os exemplos recentes mais extraordinários disso.

[15] Paul Gilroy corretamente se refere à "inabilidade de levar a raça a sério e uma indisposição absoluta em se reconhecer a igualdade do valor humano e a dignidade das pessoas que não são brancas" (GILROY: 1999).

[16] Em termos discursivos, o racismo possui uma estrutura metonímica — as diferenças genéticas ocultas são deslocadas ao longo da cadeia de significantes através de sua inscrição na superfície do corpo, o qual é visível. É a isso que Frantz Fanon se referia ao falar da *epidermização* ou do "esquema corporal". (Ver HALL: 1994, 1996).

[17] Essa é a posição adotada por Balibar (1991), em sua discussão sobre o "racismo diferenciador", um termo tomado de empréstimo a Taguieff, também por Wieviorka (1995, 1997). Entretanto, Modood (1997), a meu ver, exagera ao tentar distinguir o "racismo cultural" de qualquer vínculo com a fixidez ou o biológico e estabelece uma oposição radical demais entre o "racismo biológico" e a "diferenciação cultural". Creio que esse equívoco advém da desconsideração do caráter *discursivo* do racismo. Modood engana-se ao ler o referente biológico em "racismo biológico" de uma forma excessivamente literal.

[18] Neste ponto, discordo da maneira de distinguir entre raça e etnia feita, por exemplo, por Pnina Werbner em uma importante contribuição (WERBNER; 1997).

[19] Isso resultou de uma luta ampla de re-significação. Judith Butler (1993) argumenta que o importante nos termos "negro" ou "veado" [*queer*], os quais deixaram de ter uma conotação negativa, é que eles retêm em si mesmos os traços da luta pela mudança. Esta pode ser uma estratégia alternativa àquela do "politicamente correto", que tenta purificar a linguagem de todo traço de negatividade.

[20] Enquanto se deve compreendê-la como "o mesmo apesar de sua mutação" [*the changing same*] (GILROY: 1993) ou como "conceito discursivo... [que] procura conectar, de forma legítima dentro da estrutura de sua narrativa, uma relação entre passado, comunidade e identidade" (SCOTT, 1999). A fixidez é algo que *ocorre* na tradição sob certas condições — como esta deixa de ser criativa e se torna presa à "autoridade".

[21] Ver David SCOTT, 1999.

[22] Trata-se da importante distinção entre a concepção de cultura como "forma de vida" e a concepção de cultura enquanto "prática significativa" (HALL: 1998).

[23] Portanto, não levo a sério o argumento de Robert Young (1995) de que o uso do termo "hibridismo" simplesmente restaura o velho discurso racializado da diferença que se tentava superar. Isso é ninharia semântica. Certamente, os termos podem ser desarticulados de seus significados originais e rearticulados. O que significa essa concepção pré pós-estruturalista da linguagem na qual o significado encontra-se eternamente preso a seu referente racializado? Obviamente minha preocupação tem sido com o hibridismo *cultural*, o qual relaciono à combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese — por exemplo: a "creolização" e a "transculturação" — que não podem ser fixadas ou associadas ao chamado caráter racial das pessoas cuja cultura estou discutindo.

[24] A tradição não implica algo fixo. É antes um reconhecimento do caráter encarnado de todo discurso. "É um tipo especial de conceito discursivo, na medida em que este desempenha uma tarefa distinta; busca compor oficialmente, dentro da estrutura de sua narrativa, uma relação entre o passado, a comunidade e a identidade. Ela depende do conflito e da controvérsia. É um lugar de disputa e também de consenso, de discurso e de acordo." (SCOTT: 1999)

[25] Rawls fez uma importante concessão a seus críticos comunitários ao reconhecer que sua teoria de justiça se aplicava especialmente à sociedade pluralista liberal, em que o desejo de cooperação política já é generalizado (ou seja, é dependente de certos pressupostos culturais particulares). (Ver THOMPSON, 1998)

[26] Isso inclui padrões irregulares de mudança econômica e tecnológica, a revolução na posição das mulheres e a feminização da força de trabalho, o declínio da cultura da classe operária masculina e de comunidades ocupacionais mais antigas; novos padrões de consumo e a religião do livre mercado,

as novas formas de família e estilos de relacionamento com os filhos, as diferenças entre gerações dentro de uma população cada vez mais madura, o declínio da religião organizada, profundas mudanças no comportamento sexual e na cultura moral, o declínio da deferência, o aumento do gerencialismo, a exaltação do empresário enquanto herói, o novo individualismo e o novo hedonismo.

[27] Walzer discorre confusamente (e, em vista de recentes desdobramentos, com otimismo) sobre os Estados Unidos "optarem pelo Liberalismo 1 em lugar do Liberalismo 2". Na verdade, políticas públicas americanas recentes, com seu ataque aos programas de ação afirmativa em nome da liberdade individual, mais parecem um esforço conjunto para arrastar os Estados Unidos de volta ao Liberalismo 1 depois de um breve flerte com Liberalismo 2! De uma perspectiva canadense, Kyimlicka argumenta que certos direitos de grupo definidos individualmente são compatíveis com a concepção liberal, e estende ao máximo a concepção liberal para que tais direitos assim sejam. Taylor (1994) sugere que isso não ocorre; primeiro por causa dos pressupostos individualistas que fundam o liberalismo; e segundo, porque a proteção das identidades coletivas é incompatível com o direito às liberdades individuais. Portanto, seria necessário uma reforma no liberalismo para acomodar a demanda multicultural por "reconhecimento". Já Habermas (1994) sustenta que, obviamente, a individualidade é constituída intersubjetivamente, mas que, corretamente compreendida, uma teoria dos direitos não apenas pode acomodar, mas também requerer uma política de reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo como detentor de direitos; isto é compatível com o liberalismo, desde que haja "a atualização constante do sistema de direitos".

[28] John Rex, que apóia a proposição geral da neutralidade cultural do estado, corretamente afirma que essa abordagem difere daquela do liberal individualismo. Ela tem sido sustentada, pelo menos até o advento do Novo Trabalhismo, por um programa de bem-estar social democrático que inclui medidas de redistribuição substancial, que seria enganoso incluir sob uma rubrica liberal abrangente só porque respeita os direitos do indivíduo.

[29] Para um argumento persuasivo sobre a complexidade da avaliação das diferenças entre práticas culturais de uma forma não absolutista, ver PAREKH, 1999.

[30] Ver os extensos debates sobre essa questão em "Women Against Fundamentalism" [Mulheres contra o Fundamentalismo], em vários lugares.

[31] Na frente, estou particularmente grato pela forma como o argumento sobre o universalismo/particularismo é conduzido no recente trabalho de Ernesto Laclau, especialmente em *Emancipations [Emancipações]*, 1996.

[32] Isso pode ser mais uma questão de ênfase do que de discordância fundamental. Laclau, por exemplo, escreve como se a proliferação das identidades fosse algo que simplesmente aconteceu com as sociedades da modernidade tardia; seu foco é a maneira em que um campo tão disseminado ainda poderia ser hegemonizado através de um certo tipo de "universalismo". Quando desenvolvido por certos proponentes, este argumento se torna uma

recuperação da diferença e uma reafirmação do velho universalismo Iluminista. Entretanto, sob a perspectiva multicultural, a heterogeneização do campo social — ou a pluralização dos posicionamentos — constitui, em si mesma, um momento necessário e positivo, mesmo não sendo suficiente, e deve ser preservada (em suas formas hibridizadas) juntamente com os esforços (sempre incompletos) de definir, de dentro de suas particularidades, um horizonte mais universal.

BIBLIOGRAFIA

AHMAD, A. The Politics of Literary Post-Coloniality. *Race and Class*, v. 36, n. 3, London, 1995.

BARKER, M. *The New Racism*. London: Junction Books, 1981.

BHABHA, H. The Voice of the Dom. *Times Literary Supplement*, n. 4.923, 1997.

BHABHA, H. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BHABHA, H. *The Location of Culture* [*O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998]. London: Routledge, 1994.

BONNETT, A. Anti-Racist Dilemmas. *Race and Class*, v. 36, n. 3, London, 1999.

BRAH, A. *Cartographies of Diaspora*. London: Routledge, 1996.

BRATHWAITE, E. K. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

BUTLER, J. *Bodies that Matter*. London: Routledge, 1993.

CARBY, Hazel. *Race Men*: The W. E. B. DuBois Lectures. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

CAWS, P. Identity, Trans-cultural and Multicultural. In: GOLDBERG, D. (Org.). *Multiculturalism*. London: Routledge, 1994.

CLIFFORD, J. *Routes*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

DERRIDA, J. *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester, 1982.

DERRIDA, J. *Positions.* Chicago: Chicago University Press, 1972.

FISH, S. Boutique Multiculturalism. In: MELZER, A. et al. (Ed.). *Multiculturalism and American Democracy.* Lawrence: University of Kansas Press, 1998.

FUKUYAMA, F. *The End of History.* New York: Free Press, 1992.

GIDDENS, A. *Runaway World.* London: Profile Books, 1999.

GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity:* the Third Way and its Critics. London: Polity Press, 2000.

GILROY, P. *Joined-up Politics and Post-colonial Melancholia.* The 1999 Diversity Lecture. London: Institute of Contemporary Arts, 1999.

GILROY, P. *Small Acts.* London: Serpent's Tail, 1993b.

GILROY, P. *The Black Atlantic*: Modernity and Double Consciousness [*O Atlântico negro.* Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Ed. 34, 2001.] London: Verso, 1993a.

GLISSANT, E. *Le discours antillais.* Paris: Editions du Seuil, 1981.

GOLDBERG, D. Introduction. In: _____. (Org.). *Multiculturalism.* London: Blackwell, 1994.

GRAMSCI, A. *Selections From the Prison Notebooks.* London: Lawrence and Wishart, 1971.

HABERMAS, J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: GUTMAN, A. (Ed.) *Multiculturalism.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

HALL, C. *White, Male and Middle Class.* Cambridge: Polity, 1992.

HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). *Identity, Community, Culture, Difference.* London: Lawrence & Wishart, 1990. [Identidade cultural e diáspora. *Revista de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* n. 24, p. 68-76, 1996.]

HALL, S. The Question of Cultural Identity. In: HALL, S.; HELD, D.; McGREW (Ed.). *Modernity and Its Futures.* Cambridge: Polity, 1992.

Milton Keynes: The Open University / Sage, 1992. [*Identidades culturais na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 1997].

HALL, S. Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, Chapel Hill, NC, v. 7, n. 3, 1993.

HALL, S. From Scarman to Stephen Lawrence. *History Workshop Journal*, n. 48, London, 1999(a).

HALL, S. National and Cultural Identity. Artigo para a Comissão Runnymede sobre o Futuro da Grã-Bretanha Multi-étnica. London, 1999(c).

HALL, S. New Ethnicities. In: DONALD, J.; RATTANSI, A. (Ed.). *"Race", Culture and Difference.* London: Open University / Sage, 1992.

HALL, S. The Local and the Global. In: KING, A. D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World System.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

HALL, S. Thinking the Diaspora. *Small Axe.*, n. 6, Kingston, University of the West Indies Press, 1999(c). (Veja neste volume.)

HALL, S. When Was the Post-Colonial? In: CURTI, L.; CHAMBERS, I. (Ed.). *The Post-Colonial Question*: Common Skies, Divided Horizons. London: Routledge, 1996(a). (Veja neste volume.)

HALL, S. Who Needs Identity? In: HALL, S.; DUGAY, P. (Ed.). *Question of Cultural Identity.* London: Sage, 1996(b). [Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença:* a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.]

HALL, S. Aspiration and Attitude... Reflections on Black Britain in the Nineties'. *New Formations*, n. 3, Spring, 1998.

HALL, S. Whose Heritage? Unsettling the Heritage, Re-imagining the Post-Nation. *Third Text*, n. 49, Winter, 1999(d).

HARVEY, D. *The Condition of Post-modernity.* Oxford: Blackwell, 1989. [*A condição da pós-modernidade.* São Paulo: Loyola, 1993].

HELD, D.; McGREW. A.; GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. *Global Transformations.* Cambridge: Polity, 1999.

HESSE, Barnor. Introduction. In: _____. (Org.). *Un/Settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 2000.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. [*A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1984].

IGNATIEFF, M. *Blood and Belonging*. London: Vintage, 1994.

KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

LACAN, J. *Écrits*. London: Tavistock, 1997.

LACLAU, E. *Emancipations*. London: Verso, 1996.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

MACPHERSON, W. *The Stephen Lawrence Inquiry – Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*. London: Stationery Office, 1999.

MAY, S. *Critical Multiculturalism*: Re-thinking Multicultural and Anti-Racist Education. Brighton: Falmer Press, 1999.

McLAREN, P. *Revolutionary Multiculturalism* – Pedagogies of Dissent for the New Millennium. Boulder: Westview Press, 1997.

MODOOD, T. Anti-Semitism, Multiculturalism and the "Recognition" of Religious Groups. *Journal of Political Philosophy*, v. 6, n. 4, 1998.

MODOOD, T.; BERTHOUD, R. et al. (Ed.). *Ethnic Minorities in Britain*: Diversity and Disadvantage. London: Policy Studies Institute, 1997.

MOUFFE, C. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.

NAIRN, T. *The Break-up of Britain*. London: Verso, 1997.

ORTIZ, F. *Cuban Counterpoint:* Tobaco and Sugar. Durham/London: Duke University Press, 1940/1995.

PAREKH, B. British Citizenship and Cultural Difference. In: ANDREWS, G. (Org.). *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart, 1991.

PAREKH, B. The Logic of Inter-Cultural Evaluation. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Org.). *Toleration, Identity and Difference.* Basingstoke: Macmillan, 1999.

PHILLIPS, M.; PHILLIPS, T. *Windrush:* The Irrestistible Rise of Multi-Racial Britain. London: Harper Collins, 1998.

PHOENIX, A. "Multiculture", "Multiracisms" and Young People: Contradictory Legacies of Windrush, *Soundings*, n. 10, Autun, 1998.

PRATT, M. L. *Imperial Eyes:* Travel Writing and Transculturation. London: Routledge, 1992.

RAWLS, John. *A Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press, 1988.

RICHARDSON, R. *Islamophobia.* London: Runnymed Trust, 1999.

ROBBINS, K. Tradition and Translation. In: CORNER, J.; HARVEY, S. *Enterprise and Heritage.* London: Routledge, 1991.

RUSHDIE, S. *Imaginary Homelands.* London: Granta, 1991.

SCOTT, D. *Re-fashioning Futures*: Criticism After Post-Coloniality. Princeton: Princeton University Press, 1999.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMAN, A. (Ed.). *Multiculturalism.* Princeton: Princeton University Press, 1994.

THOMPSON, J. Community, Identity and World Citizenship. In: ARCHIBUGI, A.; HELD, D. KOHLER, M. (Ed.). *Re-imagining Political Community.* Cambridge: Polity Press, 1998.

VOLOCHÍNOV/BAKHTIN, M. *Marxism and the Philosophy of Language.* London/New York: Seminar Press, 1973. [*Marxismo e filosofia da linguagem.* São Paulo: HUCITEC, 1981.]

WALDRON, J. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In: KYMLICKA, W. (Ed.) *The Rights of Minority Cultures.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

WALLACE, M. The Search for the Good-enough Mammy. In: GOLDBERG, D. (Ed.). *Multiculturalism.* London: Blackwell, 1994.

WERBNER, P. The Dialectics of Cultural Hybridity. In: WERBNER, P.; MODOOD, T. (Ed.). *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, 1997.

WIEVIORKA, M. Is it so Difficult to be an Anti-Racist? In: WEBNER, P.; MODOOD, T. (Ed.). *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, 1995.

YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire:* Hybridity in Theory, Culture, and Race. London: Routledge, 1995.

YUVAL-DAVIS, N. *Gender and Nation*. London: Sage, 1997.

QUANDO FOI O PÓS-COLONIAL?
PENSANDO NO LIMITE

É preciso descartar as tendências que estimulam o jogo consolador dos reconhecimentos.

Michel Foucault, in
Nietzsche, Genealogia, História

Quando foi o pós-colonial? O que deveria ser incluído e excluído de seus limites? Onde se encontra a fronteira invisível que o separa de seus "outros" (o colonialismo, o neocolonialismo, o Terceiro Mundo, o imperialismo) e em cujos limites ele se define incessantemente, sem superá-los em definitivo? O objetivo principal deste ensaio é explorar os pontos de interrogação que começam rapidamente a se aglutinar em torno da questão "pós-colonial" e da idéia de uma era pós-colonial. Se o momento pós-colonial é aquele que vem *após* o colonialismo, e sendo este definido em termos de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por que o pós-colonial é *também* um tempo de "diferença"? Que tipo de diferença é essa e quais as suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia? Essas questões têm assombrado cada vez mais o espaço de contestação no qual o conceito de "pós-colonial" opera hoje. Não se pode explorá-las satisfatoriamente sem que se saiba mais sobre o significado deste conceito e as razões que o fizeram portador de tantos e tão poderosos investimentos inconscientes — um signo do desejo para alguns, e igualmente para outros, um sinal de perigo.

Esse questionamento pode ser feito de maneira mais útil se tomarmos os argumentos contrários ao "pós-colonial" que têm surgido recentemente em vários comentários críticos. Ella Shohat, cujo trabalho neste campo tem sido exemplar, censurou o termo por implicar uma variedade de erros conceituais. A autora critica o "pós-colonial" por sua ambigüidade teórica e política — sua "multiplicidade vertiginosa de posições", seus "deslocamentos universalizantes e anistóricos" e suas "implicações despolitizantes" (Shohat, 1992). Segundo Shohat, o pós-colonial é politicamente ambivalente porque obscurece as distinções nítidas entre colonizadores e colonizados até aqui associadas aos paradigmas do "colonialismo", do "neocolonialismo" e do "terceiro mundismo" que ele pretende suplantar. Dissolve a política de resistência, uma vez que "não propõe uma dominação clara, nem tampouco demanda uma clara oposição". Como os outros "pós" com os quais se alinha, o pós-colonial funde histórias, temporalidades e formações raciais distintas em uma mesma categoria universalizante. Essa visão é compartilhada por Anne McClintock, outra dentre as primeiras estudiosas deste campo que critica o conceito por sua linearidade e sua "suspensão arrebatada da história" (McClintock, 1992). Para ambas, o conceito é utilizado para marcar o fechamento final de um período histórico, como se o colonialismo e seus efeitos estivessem definitivamente terminado. O "pós", para Shohat, significa "passado": algo definitivamente concluído e fechado. Porém, para a autora, isso também faz parte de sua ambigüidade, já que o conceito não esclarece se essa periodização é epistemológica ou cronológica. Estaria o "pós-colonial" marcando o ponto de ruptura entre duas epistemes da história intelectual ou se referindo às "estritas cronologias da história *tout court*?" (Shohat, 1992: 101)

Em sua recente contribuição para o debate, o ilustre estudioso da China moderna, Arif Dirlik (1994), não apenas cita e aprova muitas das críticas de Shohat e McClintock — ele também considera que o conceito é uma celebração do chamado fim do colonialismo — mas acrescenta duas críticas próprias, que são substanciais. A primeira é de que o pós-colonialismo é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado principalmente por intelectuais deslocados do Terceiro Mundo, que estão se dando bem

em universidades americanas prestigiosas, do "Ivy League", e que utilizam da linguagem em voga da "virada" lingüística e cultural para reformular o marxismo, remetendo-o a "outra linguagem do Primeiro Mundo com pretensões universalístico-epistemológicas". O segundo argumento, ligado ao primeiro, é de que o "pós-colonial" menospreza grosseiramente "a estruturação capitalista do mundo moderno". Sua noção de identidade é discursiva, não estrutural. Repudia a estrutura e a totalidade. O discurso pós-colonial, afirma ele sem rodeios, é um "culturalismo" (Dirlik, 1994: 347). Espreitando por trás do primeiro argumento de Dirlik encontra-se um refrão comum a todas as críticas recentes, a saber, "a negociabilidade acadêmica ubíqua" do termo "pós-colonial" (McClintock, 1992) e sua utilização por proeminentes "intelectuais acadêmicos originários do Terceiro Mundo ... [que agem como] marcadores do passo da crítica cultural" (Dirlik, 1994: 347).

Deixemos de lado esse último ponto e o cheiro de metralha politicamente correta, bem como o vislumbre nada bem-vindo que ele inconscientemente oferece do que está "por dentro" ou "por fora" na Academia americana (assim como a preocupação bizarra, dos intelectuais que moram nos Estados Unidos, com essas questões). Há questões maiores pairando nas sombras aqui, às quais teremos que retornar — tais como, por exemplo, o reducionismo da proposição de Dirlik de que a crítica pós-colonial "repercute as necessidades conceituais" dos relacionamentos globais causados pelas mudanças na economia capitalista mundial (quando foi a última vez que ouvimos *tal* formulação?), o que, segundo ele, explica a razão de um conceito, destinado a ser crítico, "parecer cúmplice da 'consagração da hegemonia'" (Dirlik, 1994: 331, citando Shohat; ver também Miyoshi, 1993).

Obviamente, quando se atenta para esses argumentos em seus respectivos contextos, observa-se que há menos concordância subjacente entre eles do que parece. A "multiplicidade de posições" que Shohat considera inquietante no pós-colonial pode não ser tão distinta da "multiplicidade" que McClintock julga ser uma ausência preocupante: "Surpreende-me o quão raramente o termo é utilizado para denotar *multiciplidade*." O ataque ao pós-estruturalismo em Dirlik não se ajusta ao que conhecemos da sólida obra de

McClintock, que é profundamente "pós-fundacional" em sua inspiração (por exemplo, o brilhante ensaio sobre "O retorno do fetichismo feminino" (em *New Formations*, 1993; ver também 1995). Embora Shohat conclua seu argumento reconhecendo que uma estrutura conceitual não é necessariamente "incorreta" e a outra "correta", sua crítica é tão extensa e prejudicial que fica difícil saber o que ela realmente pretendia resgatar das ruínas. Mas isso é detalhismo. O argumento principal contra o pós-colonialismo apresentado por esses críticos e outros é substancial e deve ser levado em consideração em seus próprios termos.

Uma certa nostalgia percorre alguns desses argumentos que anseiam pelo retorno a uma política bem definida de oposições binárias, onde se possa "traçar linhas claras na areia" que separem os bonzinhos dos malvados (o artigo de Shohat começa com o exemplo "elucidativo" da Guerra do Golfo). Esse argumento não é tão convincente quanto parece à primeira vista. Essas "linhas" podem ter sido simples de traçar no passado (eram mesmo?), mas não são assim hoje em dia. Caso contrário, como poderíamos compreender a crise geral da política de esquerda, senão em termos de uma simples conspiração? Isso não significa que não existam o "certo" e o "errado", que não haja escolhas políticas difíceis de se fazer. Porém, parece-me que a lição ubíqua dos nossos tempos, que dói até a alma, consiste em saber que os binarismos políticos não estabilizam permanentemente o campo do antagonismo político (se é que já o fizeram antes), nem conferem a este uma inteligibilidade transparente. Os "efeitos de fronteira" não são "gratuitos", mas construídos; conseqüentemente, as posições políticas não são fixas, não se repetem de uma situação histórica a outra, nem de um teatro de antagonismos a outro, sempre "em seu lugar", em uma infinita iteração. Isso não representa uma mudança da política enquanto "guerra de manobras" para uma política enquanto "guerra de posições", conforme Gramsci decisivamente a mapeou no passado? Afinal, não estamos todos, de formas distintas e através de espaços conceituais diferentes (dos quais o pós-colonial definitivamente é um), buscando desesperadamente compreender o que significa fazer uma escolha política ética e se posicionar em um campo político

necessariamente aberto e contingente? Ou entender que tipo de política resulta disso?

Pode haver diferentes respostas para esse questionamento nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha. Sem querer me estender muito, acabo insistindo que a Guerra do Golfo não forneceu a experiência política esclarecedora das "linhas traçadas na areia", mas sim uma visão das dificuldades que surgiram de uma oposição à guerra ocidental no deserto, quando evidentemente a situação no Golfo envolvia as atrocidades cometidas pelos Aliados contra o povo iraquiano (em cujo "subdesenvolvimento" histórico o Ocidente está profundamente implicado), em defesa dos interesses ocidentais no petróleo, sob a cobertura das Nações Unidas; *e, ao mesmo tempo,* as atrocidades cometidas por Saddam Hussein contra seu próprio povo e contra os melhores interesses da região, sem falar nos interesses dos curdos ou dos árabes do pântano no sul do Iraque, o povo Ma'dan. Há uma "política" nisso; mas não uma política cuja complexidade e ambigüidade podem ser convenientemente eliminadas. Tampouco é um exemplo atípico, escolhido aleatoriamente, mas algo característico de um certo tipo de evento político dos "novos tempos", no qual a crise da luta inconclusa pela "descolonização", *bem como* a crise do estado "pós-independência" estão profundamente inscritas. Em suma, não foi a Guerra do Golfo, neste sentido, um clássico evento "pós-colonial"?

É claro que, em certo ponto, Ella Shohat compreende este argumento, se é que não endossa todas as suas implicações. A autora observa que as três últimas décadas no "Terceiro Mundo"

> produziram um número bastante complexo e politicamente ambíguo de desdobramentos ... [inclusive] a compreensão de que os condenados da terra não são unanimemente revolucionários ... e [que] a despeito dos amplos padrões de hegemonia geopolítica, as relações de poder no Terceiro Mundo são também dispersas e contraditórias.

Ela se refere aos conflitos "não apenas entre as nações ... mas no interior destas, a partir de mudanças constantes nas relações entre grupos dominantes e subalternos..." (Shohat, 1992: 101). Entretanto, essa observação não provoca um

exame do valor potencial do termo "pós-colonial" na abordagem teórica dessa mudança. Ao contrário, essa parte da discussão é concluída com uma observação negativa sobre a visibilidade do "pós-colonial" "nos estudos culturais acadêmicos anglo-americanos". Em suma, no ponto onde poderia facilmente concluir com uma reflexão conceitual, a autora optou por um fechamento polêmico.

Quanto ao fato de o "pós-colonial" ser um conceito confusamente universalizado, sem dúvida certo descuido e homogeneização têm ocorrido, devido à popularidade crescente do termo, seu uso extenso, o que às vezes tem gerado sua aplicação inapropriada. Há sérias distinções a serem feitas, as quais têm sido negligenciadas, o que tem causado um enfraquecimento do valor conceitual do termo. A Grã-Bretanha é "pós-colonial" no mesmo sentido em que são os Estados Unidos? É conveniente considerar os Estados Unidos uma nação "pós-colonial"? Deveria o termo ser aplicado igualmente à Austrália, um país de colonização branca, e à India? A Grã-Bretanha e o Canadá, a Nigéria e a Jamaica seriam todos "igualmente pós-coloniais", tal como Shohat questiona em seu artigo? Os argelinos que vivem em seu país e os que vivem na França, os franceses e os colonos *pied-noir*, seriam *todos* eles "pós-coloniais"? A América Latina seria "pós-colonial", ainda que suas lutas de independência tenham ocorrido no início do século dezenove — portanto bem antes da recente fase de "descolonização" à qual o termo se refere mais evidentemente — e tenham sido lideradas pelos descendentes dos colonizadores espanhóis que haviam colonizado os "povos nativos"? Em seu artigo, Shohat explora com eficácia essa deficiência, ficando claro que, à luz da crítica "pós-colonial", aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para as suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em qual nível de abstração o termo está sendo aplicado e como isso evita uma "universalização" espúria. Anne McClintock, de forma persuasiva, também faz uma distinção entre as várias trajetórias da dominação global, enquanto defende um argumento geral válido e importante sobre a necessidade de se pensar conjuntamente "as continuidades e as descontinuidades do poder" (p. 294). Já Lata Mani e Ruth Frankenberg (1993), em uma avaliação bastante

cuidadosa, alertam para o fato de que nem todas as sociedades são "pós-coloniais" *num mesmo sentido* e que, em todo caso, o "pós-colonial" não opera isoladamente, mas "é de fato uma construção internamente diferenciada por suas interseções com outras relações dinâmicas".

Portanto, uma discriminação mais criteriosa está por se fazer entre as distintas formações sociais e raciais. A Austrália e o Canadá, de um lado, a Nigéria, a Índia e a Jamaica, de outro, certamente não são "pós-coloniais" *num mesmo sentido.* Mas isso não significa que esses países não sejam *de maneira alguma* "pós-coloniais". Suas relações com o centro imperial e as formas pelas quais lhes é permitido "estar no Ocidente sem ser dele", tal como C. L. R. James caracterizou o Caribe, os definiram claramente como "coloniais" e os fazem ser hoje designados "pós-coloniais", muito embora a maneira, o momento e as condições de sua colonização e independência variem bastante. Da mesma maneira, os Estados Unidos e suas atuais "guerras culturais", conduzidas geralmente em relação a uma concepção mítica e eurocêntrica de civilização, são literalmente incompreensíveis fora do contexto de seu passado colonial.

Contudo, há formas de se distinguir os usos do termo que, a meu ver, em nada contribuem. Alguns críticos não reconheceriam o "pós-colonial" nas colônias brancas, utilizando-o para descrever exclusivamente as sociedades colonizadas não-ocidentais. Outros se recusariam a atribuí-lo às sociedades colonizadoras da metrópole, restringindo seu uso para se referir às colônias da periferia. Isso é confundir uma categoria descritiva com uma categoria avaliativa. O que o conceito *pode* nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização. Pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura. Contudo, como Peter Hulme recentemente argumentou:

> Se "pós-colonial" é uma palavra útil, esta se refere a um *processo* de desvinculação da síndrome colonial como um todo, que assume diversas formas e que provavelmente é inevitável para

> todos aqueles cujo mundo foi marcado por um conjunto de fenômenos, o "pós-colonial" é (ou deveria ser) não um termo avaliativo, mas descritivo ... [Não é] uma espécie de emblema de honra ao mérito. (Hulme, 1995)

Essa idéia nos ajuda ainda a identificar não apenas o nível em que as distinções cuidadosas devem ser feitas, mas também o nível em que o "pós-colonial" se torna *adequadamente* "universalizante" (ou seja, trata-se de um conceito que se refere a um alto nível de abstração). O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo "pós-colonial" tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrita nelas — da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados. Os efeitos negativos desse processo forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial e resultaram no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial. Esta foi a dimensão crítica das lutas anticoloniais, conforme observa Shohat. Contudo, no que diz respeito ao retorno absoluto a um conjunto puro de origens não-contaminadas, os efeitos culturais e históricos a longo prazo do "transculturalismo" que caracterizou a experiência colonizadora demonstraram ser irreversíveis. As diferenças entre as culturas colonizadora e colonizada permanecem profundas. Mas nunca operaram de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais. Essa mudança de circunstâncias, nas quais as lutas anticolonialistas pareciam assumir uma forma binária de representação para o presente momento em que já não podem mais ser representadas dentro de uma estrutura binária, eu descreveria como um movimento que parte de uma concepção de diferença para outra (ver Hall, 1992), de diferença para *différance,* e essa mudança é precisamente o que a transição em série ou titubeante para o "pós-colonial" designa. Mas não se trata apenas de não designá-la em termos de um "antes" e um

"agora". Ele nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá.

É precisamente essa "dupla inscrição" — que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo — que o conceito de "pós-colonial" traz à tona. Conseqüentemente, o termo "pós-colonial" não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a "colonização" como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural — e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou "global" das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do "aqui" e "lá", de um "então" e "agora", de um "em casa" e "no estrangeiro". "Global" neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denomina "diaspóricas" (Gilroy, 1993) complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o "colonialismo", como o "pós-colonial", diz respeito às formas distintas de "encenar os encontros" entre as sociedades colonizadoras e seus "outros" — "embora nem sempre da mesma forma ou no mesmo grau" (Mani e Frankenberg, 1993: 301).

Esse argumento se vincula a outra vertente da crítica — qual seja, o "pós-colonial" como forma de periodização, o que Shohat denomina sua "temporalidade problemática". O "pós-colonial" certamente não é uma dessas periodizações baseadas em "estágios" epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las. Obviamente, o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, "momento" distinto. Neste caso, a "colonização" sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o "pós-colonial" é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de

novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento. É igualmente significativo o fato de ser caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada. Daí que os britânicos, profundamente envolvidos nas economias regionais, nas facções dominantes e na complexa política dos Estados do Golfo, Pérsia e Mesopotâmia, através de uma rede de mandatos ou de "esferas de influência" protegidas, após a Primeira Guerra Mundial, recuam no momento da descolonização "para oeste do Suez"; fazendo com que os "efeitos secundários" desse tipo difuso de hegemonia colonial indireta passem a ser "vividos" e "re-trabalhados" nas várias crises "internas" dos estados e sociedades pós-coloniais e das sociedades que compõem os Estados do Golfo — Iraque, Iran e Afeganistão — sem falar na Palestina e em Israel. Nesse cenário, o "colonial" não está morto, já que sobrevive através de seus "efeitos secundários". Contudo, não se pode mais mapear completamente sua política, nem considerá-la, no momento pós-colonial, idêntica àquela que vigorou durante o mandato britânico. Tais complexidades e reencenações tornaram-se uma característica comum em várias partes dos mundo "pós-colonial", embora tenham ocorrido outras trajetórias "descolonizadoras", algumas anteriores e outras com resultados significativamente distintos.

Poderíamos questionar — parece que alguns críticos o têm feito — por que então privilegiar este momento do "pós-colonial"? Sua preocupação com o relacionamento colonizador/colonizado não seria simplesmente uma revivescência ou reencenação daquilo que o próprio pós-colonial triunfantemente declara "concluído"? Dirlik, por exemplo, acha estranho que os críticos pós-coloniais se ocupem tanto com o Iluminismo e a Europa, cuja crítica parece constituir sua tarefa principal. McClintock igualmente critica o "recentramento da história global sob a rubrica do tempo europeu" (p. 86). É verdade que o "pós-colonial" sinaliza a proliferação de

histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-Iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo, freqüentemente se contornando os antigos centros metropolitanos. Entretanto, talvez devêssemos ter atentado para outros exemplos teóricos, nos quais a desconstrução de conceitos-chave pelos chamados discursos "pós" não foi seguida pela extinção ou desaparecimento dos mesmos, mas *por sua proliferação* (conforme alertou Foucault), estes ocupando agora uma posição "descentrada" no discurso. O sujeito e a identidade são apenas dois dos conceitos que, tendo sido solapados em suas formas unitárias e essencialistas, proliferaram para além de nossas expectativas, através de formas descentradas, assumindo novas posições discursivas.

Ao mesmo tempo, há pertinência em se afirmar, como o fazem Lata Mani e Ruth Frankenberg em sua crítica ao *White Mythologies* [*Mitologias brancas*], de Robert Young (1990), que, por vezes, o único propósito da crítica pós-colonial parece ser a desconstrução do discurso filosófico ocidental, assemelhando-se a um "mero desvio para retornar à posição do Outro enquanto recurso para se repensar o próprio eu ocidental". Como afirmam as autoras, seria surpreendente se o "objeto chave e o sucesso da Guerra de Independência argelina fossem derrubar a dialética hegeliana" (1993: 101)! A meu ver, o problema do *White Mythologies* (1990) não é a percepção da relação entre o pós-colonial e a crítica da tradição metafísica ocidental, mas sim o desejo prometeico que o impulsiona a alcançar uma correta e última posição teórica — um desejo de teorizar mais que todo o mundo — e, ao fazê-lo, o texto estabelece uma hierarquia que vai desde os "maus" (Sartre, o marxismo e Jameson), passa pelos "razoáveis, mas incorretos" (Said e Foucault) até chegar aos "quase legais" (Spivak e Bhabha), sem que sequer se proponha uma investigação crítica rigorosa do discurso normativo, daquela figura fundacional — ou seja, Derrida — cuja ausência/presença define a encenação de toda a seqüência linear. Mas isso é outra história — ou melhor, a mesma história em uma outra parte da floresta...

Portanto, muitas das críticas ao "pós-colonial" — paradoxalmente, por sua orientação pós-estruturalista — assumem a forma de uma demanda por maior multiplicidade e dispersão (embora Dirlik, ao salientar a força estruturante do capitalismo, se mostre profundamente desconfiado desse tipo de "namoro" pós-estruturalista). Contudo, mesmo nos atendo à diferenciação e à especificidade, não podemos ignorar os efeitos sobredeterminantes do momento colonial, a "missão" que seus binarismos tiveram que cumprir de *re(a)presentar* a proliferação da diferença cultural e das formas de vida (que sempre estiveram presentes ali) no interior da "unidade" suturada e sobredeterminada daquela polaridade simplificadora e todo-abrangente: "O Ocidente e o resto" [*the West and the Rest*]. (Esse reconhecimento avança um pouco no sentido de livrar o "Orientalismo" de Edward Said da crítica que o acusa de não discriminar os distintos imperialismos.) Devemos manter em jogo as duas pontas da cadeia simultaneamente — sobredeterminação e diferença, condensação e disseminação — para que não caiamos em um alegre desconstrucionismo e na fantasia de uma impotente *utopia* da diferença. É sobremaneira tentador imaginar que, só porque é desconstruído teoricamente, o essencialismo fica deslocado *politicamente*.

Em termos de periodização, contudo, o "pós-colonial" retém alguma ambigüidade, pois, além de identificar o momento posterior à descolonização como momento crítico para um deslocamento nas relações globais, o termo também oferece — como toda periodização — outra narrativa alternativa, destacando conjunturas-chave àquelas incrustadas na narrativa clássica da Modernidade. Vista sob a perspectiva "pós-colonial", a colonização não foi um subenredo local ou marginal de uma história maior (por exemplo, da transição do feudalismo para o capitalismo na Europa Ocidental, esse último se desenvolvendo "organicamente" nas entranhas do primeiro). Na narrativa reencenada do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial. O pós-colonial se refere à "colonização" como algo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais. Creio que significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a "face mais

evidente", o exterior constitutivo, da modernidade capitalista européia e, depois, ocidental, após 1492.

Essa renarração desloca a "estória" da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas "periferias" dispersas em todo o globo; a evolução pacífica para a violência imposta; a transição do feudalismo para o capitalismo (que exerceu uma função talismânica, por exemplo, no marxismo ocidental) para a formação do mercado mundial, usando termos simplistas por um momento; ou desloca essa "estória" para novas formas de conceituar o relacionamento entre esses distintos "eventos" — as fronteiras permeáveis do tipo dentro/fora da emergente modernidade capitalista "global". A reformulação retrospectiva da Modernidade no interior de uma estrutura de "globalização", em todas as suas formas de ruptura e em todos os seus momentos (desde a entrada portuguesa no Oceano Índico e a conquista do Novo Mundo, até a internacionalização dos mercados financeiros e dos fluxos de informação), constitui o elemento verdadeiramente distintivo de uma periodização "pós-colonial". Dessa forma, o "pós-colonial" provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal e na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental, reservou a essa dimensão global uma presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior de seus parâmetros europeus.

Compreendida ou relida neste sentido, a colonização se tornaria inteligível somente enquanto acontecimento de significância global — pelo qual seria assinalado não o seu caráter universal e totalizante, mas seu caráter deslocado e diferenciado. Isso quer dizer que a colonização teve que ser compreendida naquele momento, e certamente só pode ser compreendida nos dias de hoje, não só em termos das relações verticais entre colonizadores e colonizados, mas também em termos de como essas e outras formas de relações de poder *sempre* foram deslocadas e descentradas por um outro conjunto de vetores — as ligações transversais ou que cruzam as fronteiras dos Estados-nação e os inter-relacionamentos *global/local* que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação. É na reconstituição dos campos

epistêmico e de poder/saber em torno das relações da globalização, através de suas diversas formas históricas, que a "periodização" do "pós-colonial" se torna realmente desafiadora. Contudo, este ponto raramente emerge em qualquer crítica. E quando isso ocorre (como em Dirlik, 1994), seus efeitos contrariam o desenvolvimento do argumento, como espero demonstrar logo abaixo. Além do mais, saltando vários estágios por um momento, é precisamente por causa desse revezamento crítico através do global que o "pós-colonial" tem sido capaz de se tornar tão sensível à sintonia com aquelas dimensões que Shohat, por exemplo, considera problemáticas — as questões do hibridismo e sincretismo, da indecidibilidade cultural, e as complexidades da identificação diaspórica que interrompem qualquer "retorno" a histórias originais fechadas e "centradas", em termos étnicos. Compreendida em seu contexto global e transcultural, a colonização tem transformado o absolutismo étnico em uma estratégia cultural cada vez mais insustentável. Transformou as próprias "colônias", ou mesmo grandes extensões do mundo "pós-colonial", em regiões desde já e sempre "diaspóricas", em relação ao que se poderia imaginar como suas culturas de origem. A noção de que somente as cidades multiculturais do Primeiro Mundo são diasporizadas é uma fantasia que só pode ser sustentada por aqueles que nunca viveram nos espaços hibridizados de uma cidade "colonial" do Terceiro Mundo.

Nesse momento "pós-colonial", os movimentos transversais, transnacionais e transculturais, inscritos desde sempre na história da "colonização", mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização, têm surgido de distintas formas para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida. Eles reposicionam e des-locam a "diferença" sem que, no sentido hegeliano, se atinja sua "superação". Shohat observa que a ênfase antiessencialista do discurso "pós-colonial" por vezes parece constituir uma tentativa *qualquer* de recuperar ou inscrever o passado comum como uma forma de idealização, a despeito de sua relevância enquanto local de resistência e identidade coletiva. Ela aponta com pertinência que esse passado *poderia* ser negociado diferentemente, "não como uma fase estática e fetichizada a

ser literalmente reproduzida, mas como conjuntos fragmentados de memórias e experiências narradas" (1992, p. 109). Eu concordaria com esse argumento. Ele implica levar a sério as duplas inscrições do encontro colonizador, o caráter dialógico de sua alteridade, o caráter específico de sua "diferença", a centralidade das questões narrativas e o imaginário da luta política (ver, por exemplo, Hall: 1990). Contudo, não é exatamente isso o que significa pensar as conseqüências culturais do processo colonizador em termos "diaspóricos" ou de uma forma não-originária — isto é, *através* e não em torno do "hibridismo"? Não significa tentar pensar as questões do poder cultural e da luta política no *interior* do pós-colonial, em vez de o fazer ao revés dele?

A forma como a diferença foi vivenciada nas sociedades colonizadas, após a violenta e abrupta ruptura da colonização, foi e teve que ser decisivamente distinta daquela que essas culturas teriam desenvolvido isoladamente umas das outras. A partir desse marco nas décadas finais do século quinze, não tem havido "um único tempo (ocidental) homogêneo vazio". Há, sim, condensações e elipses, que surgem quando todas as temporalidades distintas, mesmo permanecendo "presentes" e "reais" em seus efeitos diferenciados, são reunidas em termos de uma ruptura *em relação aos* efeitos sobredeterminantes das temporalidades e sistemas de representação e poder eurocêntricos, devendo marcar sua "diferença" nesses termos. É isso que se tem em mente quando se coloca a colonização dentro da estrutura da "globalização", ou melhor, quando se afirma que o que distingue a modernidade é esse caráter sobredeterminado, suturado e *suplementar* de suas temporalidades. O hibridismo, o sincretismo, as temporalidades multidimensionais, as duplas inscrições dos tempos colonial e metropolitano, o tráfico cultural de mão dupla (característico das zonas de contato das cidades "colonizadas", muito antes de se tornarem tropos característicos das cidades dos "colonizadores"), as formas de tradução e transculturação que caracterizaram a "relação colonial" desde seus primórdios, as desautorizações e entrelugares, os aqui-e-acolás marcam as *aporias* e reduplicações cujos interstícios os discursos coloniais têm sempre negociado e sobre as quais Homi Bhabha escreveu com profunda clarividência (Bhabha, 1994). Não é necessário dizer que elas

sempre tiveram que se situar dentro e em oposição às relações discursivas sobredeterminantes de poder e conhecimento, que costuravam ou entreteciam os regimes imperiais entre si. Elas são os tropos da suplementaridade e da *différance* dentro de um sistema global deslocado, mas suturado, que só emergiu ou pôde emergir nos primórdios do processo colonizador expansionista que Mary Louise Pratt denomina "aventura euro-imperial" (Pratt, 1992).

Desde o século dezesseis, essas histórias e temporalidades diferenciais têm sido irrevogável e violentamente emparelhadas. Isso não significa que elas tenham sido ou são *o mesmo*. Contudo, tem sido impossível desenredar, conceituar ou narrar, enquanto entidades distintas, as trajetórias totalmente desiguais que constituíram as bases de seu antagonismo político e resistência cultural, embora seja isso precisamente o que a tradição historiográfica ocidental dominante tem freqüentemente tentado fazer. Nenhum local, seja "lá" ou "aqui", em sua autonomia fantasiada ou in-diferença, poderia se desenvolver sem levar em consideração seus "outros" significativos e/ou abjetos. A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como a de uma economia auto-suficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que ser discursivamente construída no "Outro" ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O "Outro" deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma "exterioridade constitutiva" simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva.

É possível agora responder à questão anteriormente proposta sobre a preocupação do "pós-colonial" com o tempo eurocêntrico. No discurso do "pós-colonial" o Iluminismo ressurge em uma posição descentrada, pois representa um deslocamento epistêmico crítico dentro de um processo de colonização, compreendido em um sentido mais amplo, cujos efeitos de poder/saber discursivo ainda estão em jogo (como é que, nos discursos ocidentais dominados pelas Ciências Exatas e Sociais, isso poderia deixar de acontecer?). Até o Iluminismo, a diferença havia sido concebida em termos das

ordens distintas do ser — "São eles homens de verdade?", foi a pergunta que Sepúlveda fez a Bartolomeu de las Casas no famoso debate em Valladolid, diante de Carlos X em 1550. Enquanto isso, sob o olhar panóptico universalista do Iluminismo, todas as formas de vida humana eram incluídas no escopo universal de uma única ordem do ser, de tal forma que a diferença teve que ser constantemente reformulada na marcação e remarcação de posições dentro de um único sistema discursivo (*différance*). Tal processo era organizado pelos mecanismos mutáveis de "ser Outro", alteridade e exclusão, e pelos *tropos* do fetichismo e patologização que serviam à tentativa de fixação ou consolidação da diferença dentro de um discurso "unificado" de civilização. Tais mecanismos eram essenciais à produção simbólica de uma exterioridade constitutiva, que sempre se recusou a ser fixada e escapulia de volta, como o faz ainda mais hoje, atravessando os limites porosos e invisíveis, para perturbar e subverter a partir de dentro (Laclau, 1990; Butler, 1993).

Não se quer afirmar com isso que tudo permanece o mesmo desde então — a colonização se repetindo até o fim dos tempos. Mas, sim, que a colonização reconfigurou o terreno de tal maneira que, desde então, a própria idéia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e auto-suficientes tem tido que ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade. Essa foi a forma evidente de disseminação-e-condensação que a colonização colocou em jogo. É privilegiando essa dimensão ausente ou desvalorizada da narrativa oficial da "colonização" que o discurso "pós-colonial" se torna conceitualmente distinto. Embora as formas particulares de inscrição e sujeição da colonização tenham variado em muitos aspectos de uma parte a outra do globo, seus efeitos gerais também devem ser crua e decisivamente marcados teoricamente, junto com suas pluralidades e multiplicidades. Isso, a meu ver, é o que o significante anômalo "colonial" faz no "pós-colonial".

E quanto à questão incômoda do prefixo "pós"? Shohat, por exemplo, reconhece que o "pós" sinaliza tanto o "fechamento de um certo evento histórico ou era" quanto um "ir além ... para comentar um certo movimento intelectual" (1992,

p. 101, 108). Ela prefere claramente o segundo ao primeiro. Para Peter Hulme (1995), contudo, o "pós" no "pós-colonial"

> possui duas dimensões em tensão uma com a outra: uma dimensão temporal, na qual há um relacionamento pontual no tempo, por exemplo, entre uma colônia e um estado pós-colonial; e uma dimensão crítica na qual, por exemplo, uma teoria pós-colonial passa a existir através de uma crítica de um corpo teórico.

Além disso, a tensão, para Hulme, é produtiva, enquanto que para Shohat produz uma ambivalência estruturada. Sobre isso a autora sugere que o "pós-colonial" se distingue de todos os outros "pós" ao tentar ser epistêmico e cronológico. É tanto o paradigma quanto o momento cronológico do "colonial" que o "pós-colonial" pretende superar.

Contudo, parece-me que, neste sentido, o "pós-colonial" não difere dos demais "pós". Não se trata apenas de ser "posterior" mas de "ir além" do colonial, tanto quanto o "pós-modernismo" é posterior e vai além do modernismo, e o pós-estruturalismo segue cronologicamente e obtém seus ganhos teóricos ao "subir nas costas" do estruturalismo. A questão mais delicada é saber se ambos poderiam ser realmente separados, e o que tal separação significaria para a forma como a própria "colonização" estaria sendo conceituada. O "colonialismo" se refere a um momento histórico específico (um momento complexo e diferenciado, como tentamos sugerir); mas sempre foi também uma forma de encenar ou narrar a história, e seu valor descritivo sempre foi estruturado no interior de um paradigma teórico e definidor distinto. A própria sucessão de termos que foram cunhados para se referir a esse processo — colonização, imperialismo, neocolonial, dependência, Terceiro Mundo — demonstra a intensidade com a qual uma importante bagagem política, conceitual e epistemológica estava atrelada a cada um desses termos descritivos aparentemente inocentes; em suma, a intensidade com que cada um deve ser compreendido discursivamente. Decerto, a distinção crítica que se tenta fazer aqui entre "poder" e "conhecimento" é exatamente o que o discurso "pós-colonial" (ou então, aquilo que, discursivamente, o pensamento sobre o "colonial" e o "pós-colonial") tem deslocado.

Com a "colonização" e, conseqüentemente, com o "pós-colonial", nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação que está sendo recusada. Uma vez que as relações que caracterizaram o "colonial" não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos não somente nos opor a elas mas também criticar, desconstruir e tentar "ir além" delas.

Mas o que significa este "posterior" e este "ir além"? Shohat argumenta que "a operação de, ao mesmo tempo, privilegiar e afastar-se da narrativa colonial, superando-a, vai definir a estrutura do 'entrelugar' do 'pós-colonial'" (1992, p. 107). A autora não se contenta com essa indecidibilidade. Contudo, é possível argumentar que a tensão entre o epistemológico e o cronológico não é impeditiva, mas produtiva. "Posterior" significa o momento que sucede o outro (o colonial), no qual predomina a relação colonial. Não significa, conforme tentamos demonstrar anteriormente, que o que chamamos de "efeitos secundários" do domínio colonial foram suspensos. Certamente *não* significa que passamos de um regime de poder-saber para um fuso horário sem conflitos e sem poder. Contudo, reafirma-se aqui o fato de que configurações "emergentes", porém relacionadas, de poder-saber começam a exercer seus efeitos específicos. Dessa forma, a conceituação de mudança entre esses paradigmas — não como uma "ruptura" epistemológica no sentido estruturalista/althusseriano, mas, em analogia ao que Gramsci denominou "movimento de desconstrução-reconstrução" ou ao que Derrida, num sentido mais desconstrutivo, denomina "dupla inscrição" — é característica de todos os "pós".

Ao se referir às transformações no campo do senso prático comum, Gramsci observa que estas devem ser pensadas como

> um processo de distinção e mudança no peso relativo dos elementos da velha ideologia ... o que era secundário ou mesmo casual adquire importância primária, tornando-se o núcleo de um novo conjunto ideológico e doutrinário. A antiga vontade coletiva se desintegra em elementos contraditórios, para que

> os elementos subordinados entre eles possam se desenvolver socialmente... (Gramsci, 1995, 1979. Ver também Hall, 1998, p. 138)

Aquilo que, de formas distintas, essas descrições teóricas tentam construir é uma noção de mudança ou transição concebida como uma reconfiguração de um campo, em vez de um movimento de transcendência linear entre dois estados mutuamente exclusivos. Tais transformações permanecem inconclusas e podem não ser captadas dentro de um paradigma que pressupõe que todas as grandes mudanças históricas sejam impulsionadas por uma lógica determinista em direção a um fim teleológico. Lata Mani e Ruth Frankenberg fazem uma distinção crítica entre a transição que é "decisiva" (o que, certamente, o "pós-colonial" é) e aquela que é "definitiva". Em outras palavras, todos os conceitos-chave no "pós-colonial", como no discurso geral dos "pós", operam, nos termos de Derrida, "sob rasura". Foram submetidos a uma crítica severa e radical, expondo seus pressupostos como um conjunto de efeitos fundacionais. Mas essa desconstrução não os abole, no movimento clássico de superação, *Aufhebung*. Eles permanecem os únicos instrumentos conceituais ou ferramentas para se pensar o presente — mas somente se forem utilizados em sua forma desconstruída. Eles são "uma presença que existe em suspenso [*in abeyance*], para usar outra formulação mais heideggeriana que Iain Chambers, por exemplo, prefere (Chambers, 1994).

Em um famoso debate sobre "o pensar no limite" — que me parece uma boa descrição do status do "pós-colonial" enquanto episteme-em-formação — Derrida definiu o limite do discurso filosófico como "a episteme, funcionando dentro de um sistema de restrições fundamentais, oposições conceituais fora das quais a filosofia se torna impraticável". O crítico menciona "um gesto necessariamente duplo, marcado em certos pontos por uma rasura que permite a leitura daquilo que se oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que tentou governá-lo de fora". Fala também da tentativa de respeitar, o mais rigorosamente possível, "o jogo interno e regulado dos filosofemas ... fazendo-os deslizar ... até o ponto de sua não-pertinência, sua exaustão, seu fechamento."

> Desconstruir a filosofia assim seria pensar — da forma interior mais fiel — a genealogia estruturada dos conceitos da filosofia, mas ao mesmo tempo determinar — de um certo exterior que é inquantificável ou inominável na filosofia — o que essa história foi incapaz de dissimular ou esconder. Através dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o interior e o exterior da filosofia ... produz-se um certo trabalho textual... (Derrida, 1981).

Quando seu interlocutor, Ronse, perguntou-lhe se isso significa que poderia haver uma "superação da filosofia", Derrida respondeu:

> Não há uma transgressão, se por isso se entende aquela aterrissagem no além da metafísica ... Mas, através do trabalho feito de um lado ao outro do limite, o campo interior se modifica, e uma transgressão é produzida que, conseqüentemente, não se apresenta em lugar algum como *fait accompli*... (Derrida, 1981)

O problema, então, não é que o "pós-colonial" é um paradigma convencional do tipo lógico-dedutivo, que erroneamente confunde o cronológico com o epistemológico. Por trás dele há uma escolha mais profunda de epistemologias: entre uma lógica racional e sucessiva e uma desconstrutora. Neste sentido, Dirlik está correto ao apontar a questão da relação do "pós-colonial" com aquilo que mais amplamente se pode chamar de formas "pós-estruturalistas" de pensamento, como uma questão central que seus críticos acham particularmente incômoda. Estão em jogo neste debate questões maiores do que aquelas sugeridas pela crítica.

Dirlik é particularmente feroz nesta área e por razões que não são difíceis de identificar. Ao descobrir que o termo "pós-colonial" é aplicado a muitos autores que não concordam necessariamente uns com os outros, alguns dos quais ele admira e outros não, Dirlik chega à conclusão polêmica de que o "pós-colonial" não é a descrição de nada nem de ninguém em particular, mas "um discurso que procura constituir o mundo na auto-imagem dos intelectuais que se vêem ou passaram a se ver como intelectuais pós-coloniais [e] ... uma expressão ... de [seu] poder recém-descoberto" na Academia do Primeiro Mundo. Esse linguajar rude, dirigido *ad hominem* e *ad feminam*, desfigura o argumento de um

notável conhecedor da China moderna e talvez fosse mais sensato considerá-lo como algo "sintomático". Mas sintomático do quê? Um indício de resposta pode ser obtido quando ele toma como pretexto a elegante defesa pós-estruturalista do pós-colonial de Gyan Prakash, "Post-colonial Criticism and Indian Historiography" [A crítica pós-colonial e a historiografia indiana] (1992). Deixemos de lado as muitas críticas menores desse artigo, algumas das quais já foram mencionadas. A principal acusação é de que o pós-colonial, como o discurso pós-estruturalista, que fornece seu fundamento filosófico e teórico, é antifundacional e, como tal, não pode lidar com um conceito como o "capitalismo" e com "a estruturação capitalista do mundo moderno" (p. 346). Além do mais, o "pós-colonial" é um "culturalismo". Preocupa-se com questões de identidade e sujeito e, portanto, não pode explicar "o mundo fora do sujeito". A atenção se desloca da origem nacional para a posição do sujeito e "uma política de localização precede a política informada por categorias fixas (neste caso, a nação, embora obviamente outras categorias tais como o Terceiro Mundo e a classe social também estejam implicadas)" (p. 336). O "pós-colonial" apresenta tanto ao colonizador quanto ao colonizado "um problema de identidade" (p. 337).

Tudo isso avança com bastante brio ao longo de umas vinte páginas até que, na página 347, uma "virada" um tanto característica começa a se revelar. "Essas críticas, embora veementes por vezes, não indicam necessariamente que os críticos do pós-colonialismo neguem seu valor..." O discurso "pós-colonial" parece, afinal, ter algo a dizer sobre "uma crise nos modos de compreensão do mundo associados a conceitos como Terceiro Mundo e Estado-nação". Nem aparentemente deve-se negar que

> na medida em que a situação global tornou-se mais obscura com o desaparecimento dos estados socialistas, com a emergência de importantes diferenças econômicas e políticas entre as sociedades do chamado Terceiro Mundo e os movimentos diaspóricos dos povos pelas fronteiras nacionais e regionais, a fragmentação do global em local emergiu em primeiro plano na consciência histórica e política. (Dirlik, 1992, p. 347)

Ao olhar inocente, a passagem acima parece recuperar um território em grande parte repudiado, além de conter algumas formulações questionáveis. (Certos críticos pós-modernos *podem* acreditar que o global se fragmentou no local, mas a maioria dos que são sérios afirma que o que está ocorrendo é uma reorganização mútua do local e do global, uma proposição muito diferente. Ver Massey, 1994; Robins, 1991; Hall, 1992). Mas deixemos estar. Pois, na segunda parte do artigo, esse argumento é sucedido por uma explicação detalhada e persuasiva de algumas das principais características daquilo que é descrito por uma "variedade" de termos, tais como "capitalismo tardio, acumulação e produção flexível, capitalismo desorganizado e capitalismo global".

Isso inclui: a nova divisão internacional do trabalho, as novas tecnologias de informação global, um "descentramento nacional do capitalismo", a ligação oferecida pela corporação transnacional, a transnacionalização da produção, o aparecimento do modo capitalista de produção, "pela primeira vez na história do capitalismo" (p. 350), como uma "abstração autenticamente global", a fragmentação cultural e o multiculturalismo, a rearticulação das culturas nativas em uma narrativa capitalista (o exemplo dado é a revivificação confuciana entre a elite capitalista emergente do Sudeste Asiático), o enfraquecimento das fronteiras, a multiplicação em sociedades antes coloniais das desigualdades associadas às diferenças coloniais, a "desorganização de um mundo concebido em termos de três mundos", o fluxo da cultura "ao mesmo tempo homogeneizador e heterogeneizador" (p. 353), uma modernidade que "não é mais euro-americana somente", formas de controle que não podem ser impostas, mas têm que ser negociadas, a reconstituição de subjetividades nas fronteiras nacionais, e daí por diante ...

É uma lista impressionante e impressionantemente completa. Ela aborda, de forma incontestável em certos momentos, cada tema que faz do "pós-colonial" um paradigma teórico distinto, e decisivamente marca o quão radical e inexoravelmente diferentes — isto é, o quão indubitavelmente *pós-coloniais* — são o mundo e as relações ali descritas. E, para a surpresa do leitor, isto também é reconhecido: "O pós-colonial representa uma resposta a uma necessidade

genuína, uma necessidade de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo." (p. 353). Algum crítico "pós-colonial" ousaria discordar deste julgamento?

Dois argumentos resultam desta segunda parte do ensaio. O primeiro deles é grave — de fato, a crítica mais séria que os críticos e teóricos pós-coloniais precisam urgentemente encarar — e ela é colocada sucintamente por Dirlik: "É notável ... que uma consideração do relacionamento entre o pós-colonialismo e o capitalismo global esteja ausente dos textos dos intelectuais pós-coloniais." Não vamos sofismar e dizer *alguns* críticos pós-coloniais. Realmente, *é* notável. E isso tem prejudicado seriamente tudo de positivo que o paradigma pós-colonial pode e tem a ambição de alcançar. Essas duas metades do atual debate sobre a "modernidade tardia" — o pós-colonial e a análise dos novos desenvolvimentos do capitalismo global — têm em geral prosseguido em relativo isolamento uma da outra e implicado um custo mútuo. Não é difícil compreender porque, embora Dirlik não pareça interessado em dar continuidade a essa importante questão (ele oferece uma solução trivial para ela, o que é diferente). Uma das razões disso é que os discursos do "pós" emergiram e têm sido articulados (embora silenciosamente) contra os efeitos práticos, políticos, históricos e teóricos do colapso de um certo tipo de marxismo economicista, teleológico e, no final, reducionista. O resultado do abandono desse economismo determinista não tem sido formas alternativas de pensar as relações econômicas e seus efeitos enquanto condições de existência para outras práticas, inseridas de forma "descentrada" ou deslocadas em nossos paradigmas explanatórios, mas sim um maciço, gigantesco e eloqüente *repúdio*. Como se, já que o econômico em seu sentido mais amplo definitivamente *não* "determina", como antes se esperou, o movimento concreto da história "em última instância", então ele não existisse! Essa é uma falha de teorização tão profunda e (entre poucas e superficiais exceções: ver Laclau, 1990 e também Barrett, 1991) tão impeditiva que ela tem propiciado a continuidade ou o predomínio de paradigmas muito mais fracos e menos ricos conceitualmente. (A certa altura Dirlik faz a interessante observação de que ele prefere "a abordagem do sistema mundial", muito embora,

como o pós-colonial, "esta localize discursivamente o Terceiro Mundo" [p. 346]. Porém essa linha frutífera de discussão não é desenvolvida).

Não se pode simplesmente afirmar que as relações entre esses paradigmas foram abandonadas. Em parte, trata-se de um efeito institucional — uma conseqüência inesperada, diriam alguns, do fato de que o "pós-colonial" tem sido melhor desenvolvido pelos acadêmicos literários, que têm sido relutantes em romper as barreiras disciplinares (e até pós-disciplinares) necessárias ao avanço do argumento. Deve-se também ao fato de haver alguma incompatibilidade conceitual entre um certo tipo de teoria pós-fundacional e a investigação dessas complexas articulações. Mas isso não pode ser considerado como um abismo filosófico intransponível, especialmente porque, embora não abordem a questão do papel conceitual que a categoria "capitalismo" possa ter na "lógica" pós-fundacional, certas articulações dessa ordem são, *de fato*, implicitamente presumidas ou funcionam em silêncio, nos pressupostos subjacentes a quase todo trabalho crítico pós-colonial.

Portanto, Dirlik aponta, de forma convincente, uma séria lacuna na episteme pós-colonial. Concluir com as implicações futuras do paradigma pós-colonial dessa crítica teria sido cumprir um objetivo muito importante, oportuno e estratégico. Fosse esta a conclusão de seu ensaio, seria possível ignorar a natureza curiosamente manca e internamente contraditória de seu argumento (a segunda parte nega muito da substância e todo o tom da primeira). Mas ele não pára aí. Sua conclusão segue uma outra via. Longe de apenas "representar uma resposta a uma genuína necessidade [teórica]", o autor conclui com a idéia de que o pós-colonialismo repercute os problemas apresentados pelo capitalismo global, está "em sintonia" com as questões deste e, conseqüentemente, *serve a seus requisitos culturais*. Os críticos pós-coloniais seriam, na verdade, porta-vozes inconscientes da nova ordem capitalista global. Esta é a conclusão de um longo e detalhado argumento, cujo reducionismo é assombroso (e, somos obrigados a acrescentar, banal) cujo funcionalismo se acreditaria não mais existente no debate acadêmico atual enquanto explicação para *qualquer coisa*, de tal forma que ressoa como

um eco de uma era distante e primeva. É ainda mais perturbador uma vez que uma linha de argumentação muito semelhante, oriunda de um posicionamento diametralmente oposto, pode ser encontrada na acusação inexplicavelmente simplista de Robert Young em *Colonial Desire* [*O desejo colonial*] (1995) de que os críticos pós-coloniais são "cúmplices" de uma teoria racial vitoriana *porque ambos utilizam o termo "hibridismo" em seu discurso!*

Finalmente nos encontramos aqui entre a cruz e a espada. Sempre soubemos que o desmantelamento do paradigma colonial faria emergir das profundezas estranhos demônios, e que esses monstros viriam arrastando todo tipo de material subterrâneo. Contudo, as guinadas, saltos e inversões na forma como o argumento tem sido conduzido nos devem alertar para o sono da razão que vai além da Razão, para a maneira como o desejo brinca com o poder e o saber, na perigosa aventura de pensar no limite ou além do limite.

[HALL, S. *When Was the Post-Colonial?* Thinking at the Limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (Org.). *The Post-Colonial Question*: Common Skies, Divided Horizons. London: Routledge, 1996. Tradução de Adelania La Guardia Resende.]

BIBLIOGRAFIA

BARRETT, M. *The Politics of Truth. Cambridge*: Polity, 1991.

BUTLER, J. *Bodies that Matter*. London: Routledge, 1993.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. [*O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001].

CHAMBERS, I. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994.

DERRIDA, J. *Positions*, [s. n. t.] 1981.

DIRLIK, A. The Post-colonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, Winter, 1994. [A aura pós-colonial na era do capitalismo global. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, p. 7-32, 1997. (470)]

FOUCAULT, M. Nietzsche, Genealogy, History. In. BOUCHARD, D. (Ed.). *Language, Counter Memory, Practice.* Oxford: Blackwell, 1977. [In: *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1979]

FRANKENBERG, R.; MANI, I. Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location. *Cultural Studies*, v. 7, n. 2, 1993.

GILROY, P. *The Black Atlantic*: Modernity and Double Consciousness. London: Verso, 1993.

GRAMSCI, A. Quaderni III (1875). Citado por MOUFFE, C. *Gramsci and Marxist Theory.* London: Lawrence and Wishart, 1979.

HALL, S. *The Hard Road to Renewal*: Thatcherism and the Crisis of the Left. London: Verso, 1988.

HALL, S. The Question of Cultural Identity. In: HALL, S. HELD, D. MCGREW (Ed.). *Modernity and its Futures.* Cambridge: Verso, 1992.

HULME, P. Including America. *Ariel*, v. 26, n. 1, 1995.

LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of Our Time.* London: Verso, 1990.

McCLINTOCK, A. The Myth of Progress: Pitfalls of the Term Post-colonialism. *Social Text*, 31/32, 1992.

McCLINTOCK, A. The Return of Female Fetishism and the Fiction of the Phallus. *New Formations*, v. 19, Spring, 1993.

McCLINTOCK, A. *Imperial Leather.* London: Routledge, 1995.

MASSEY, D. *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity, 1994.

MIYOSHI, M. A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism. *Critical Inquiry*, Summer, 1993.

PRAKASH, G. Post-colonial Criticism and Indian Historiography. *Social Text*, 31/32, 1992.

PRATT, M. L. Imperial Eyes. *Travel writing and Transculturation.* London/New York: Routledge, 1992.

ROBINS, K. Tradition and Translation: National Cultures in a Global Context. In: CORNER, J.; HARVEY, S. J. (Ed.). *Enterprise and Heritage.* London: [s.n.], 1991.

SHOHAT, E. Notes on the Postcolonial. *Social Text*, 31/32, 1992.

YOUNG, R. *White Mythologies.* London: Routledge, 1990.

YOUNG, R. *Colonial Desire.* London: Routledge, 1995.

PARTE 2

MARCOS PARA OS ESTUDOS CULTURAIS

ESTUDOS CULTURAIS
DOIS PARADIGMAS

No trabalho intelectual sério e crítico não existem "inícios absolutos" e poucas são as continuidades inquebrantadas. Não basta o interminável desdobramento da tradição, tão caro à história das idéias, nem tampouco o absolutismo da "ruptura epistemológica", pontuando o pensamento em suas partes "certas" e "falsas", outrora favorecido pelos althusserianos. Ao invés disso, o que se percebe é um desenvolvimento desordenado, porém irregular. O que importa são as *rupturas* significativas — em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas. Mudanças em uma problemática transformam significativamente a natureza das questões propostas, as formas como são propostas e a maneira como podem ser adequadamente respondidas. Tais mudanças de perspectiva refletem não só os resultados do próprio trabalho intelectual, mas também a maneira como os desenvolvimentos e as verdadeiras transformações históricas são apropriados no pensamento e fornecem ao Pensamento, não sua garantia de "correção", mas suas orientações fundamentais, suas condições de existência. É por causa dessa articulação complexa entre pensamento e realidade histórica, refletida nas categorias sociais do pensamento e na contínua dialética entre "poder" e "conhecimento", que tais rupturas são dignas de registro.

Os Estudos Culturais, como problemática distinta, emergem de um momento desses, nos meados da década de 1950. Certamente não foi a primeira vez que suas questões características foram colocadas na mesa. Muito pelo contrário. Os dois livros que ajudaram a marcar o novo terreno — *As utilizações da cultura*, de Hoggart, e *Cultura e sociedade* 1780-1950, de Williams[1] — são ambos, de maneiras distintas, trabalhos (em parte) de recuperação. O livro de Hoggart teve como referência o "debate cultural" há muito sustentado nas discussões acerca da "sociedade de massa", bem como na tradição do trabalho intelectual identificado com Leavis e a revista *Scrutiny*. *Cultura e sociedade* reconstruiu uma longa tradição definida por Williams como aquela que, em resumo, consiste do "registro de um número de importantes e contínuas reações a ... mudanças em nossa vida social, econômica e política" e que oferece "um tipo especial de mapa pelo qual a natureza das mudanças pode ser explorada". Os livros pareciam, inicialmente, simples atualizações dessas preocupações anteriores, com referência ao mundo do pós-guerra. Retrospectivamente, suas "rupturas" com as tradições de pensamento em que estavam situados parecem tão ou mais importantes do que sua continuidade com as mesmas. *As utilizações da cultura* propôs-se — muito no espírito da "crítica prática" — a ler a cultura da classe trabalhadora em busca de valores e significados incorporados em seus padrões e estruturas: como se fossem certos tipos de "textos". Porém, a aplicação desse método a uma cultura viva e a rejeição dos termos do debate cultural (polarizado em torno da distinção de alta/baixa cultura) foi um desvio radical. *Cultura e sociedade*, num único e mesmo movimento, constituiu uma tradição (a tradição de "cultura-e-sociedade"), definiu a sua "unidade" (não em termos de posições comuns, mas de preocupações características e formas de expressão de suas indagações) e fez uma contribuição distintamente moderna ao assunto ao mesmo tempo em que escrevia seu epitáfio. O livro de Williams que o sucedeu — *The Long Revolution* — indicou claramente que o modo de reflexão cultura-e-sociedade só poderia ser completado e desenvolvido a partir de outro lugar — um tipo de análise significativamente diferente. Com sua tentativa de "teorizar" a partir de uma tradição cujo

estilo de pensamento era decididamente empírico e particularista, mais a densidade experimental de seus conceitos e o esforço generalizante de sua argumentação, *The Long Revolution* deve sua dificuldade de leitura, em parte, ao fato de ter a determinação de mudar (o trabalho de Williams, até o mais recente *Politics and Letters* é exemplar precisamente por causa de seu desenvolvimentismo consistente). As partes "boas" e "ruins" dessa obra provêm do seu status de "obra de ruptura". O mesmo pode ser dito de *A formação da classe operária inglesa*, de E. P. Thompson,[2] que pertence decisivamente a esse "momento", ainda que tenha surgido, cronologicamente, um pouco mais tarde. Esse também foi um trabalho pensado dentro de certas tradições históricas específicas: a historiografia marxista inglesa e a história econômica e "do trabalho". Mas, ao destacar questões de cultura, consciência e experiência, e enfatizar o agenciamento, também rompeu decisivamente com uma certa forma de evolucionismo tecnológico, com o economicismo reducionista e com o determinismo organizacional. Entre eles, esses três livros constituíram a cesura da qual — entre outras coisas — emergiram os Estudos Culturais.

Eram, claro, textos seminais e de formação. Não eram, em caso algum, "livros-textos" para a fundação de uma nova subdisciplina acadêmica: nada poderia ter sido mais estranho ao seu impulso intrínseco. Quer fossem históricos ou contemporâneos em seu foco, eles próprios constituíam respostas às pressões imediatas do tempo e da sociedade em que foram escritos, ou eram focalizados ou organizados por tais respostas. Eles não apenas levaram a "cultura" a sério, como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada. Eram em si mesmos "culturais", no sentido de *Cultura e sociedade*. Eles forçaram seus leitores a atentar para a tese de que, "concentradas na palavra 'cultura', existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas que as modificações na indústria, na democracia e nas classes sociais representam de maneira própria e às quais a arte responde também, de forma semelhante".[3] Esta era uma questão para os anos 60 e 70, bem como para os anos 1860 e 1870. E talvez seja um ponto a notar que essa linha de pensamento coincidia mais ou menos com o que

tem sido chamado de "agenda" da Nova Esquerda, à qual esses escritores e seus textos, de uma forma ou de outra, pertenciam. Essa ligação colocou a "política do trabalho intelectual" bem no centro dos Estudos Culturais desde o início — uma preocupação da qual, felizmente, eles nunca foram nem jamais poderão ser liberados. Num sentido profundo, o "acerto de contas" em *Cultura e sociedade*, a primeira parte de *The Long Revolution*, certos aspectos particularmente densos e concretos do estudo de Hoggart sobre a cultura da classe trabalhadora e da reconstrução histórica da formação da cultura de classe e das tradições populares do período entre 1790/1830, feita por Thompson — em conjunto — constituíram a ruptura e definiram um novo espaço em que uma nova área de estudo e prática brotou. Em termos de marcações e ênfases intelectuais, esse foi — se é que algo assim pode ser verificado — o momento de "re-fundação" dos Estudos Culturais. A institucionalização deles — primeiro, no centro em Birmingham, e depois, por meio de cursos e publicações provenientes de várias fontes e lugares, com suas perdas e ganhos característicos, pertencem ao período dos anos 60 em diante.

A "cultura" era o local de convergência. Mas, que definições desse conceito central emergiram desse conjunto de obras? E, em torno de qual espaço foram unificadas as suas preocupações e conceitos, já que decisivamente essa linha de pensamento moldou os Estudos Culturais e representa a tradição autóctone ou "nativa" mais formativa? O fato é que nenhuma definição única e não problemática de cultura se encontra aqui. O conceito continua complexo — um local de interesses convergentes, em vez de uma idéia lógica ou conceitualmente clara. Essa "riqueza" é uma área de contínua tensão e dificuldade no campo. Pode ser necessário, portanto, resumir brevemente as ênfases e dimensões características pelas quais o conceito chegou ao seu atual [1980] estado de (in)determinação (As caracterizações que se seguem são necessariamente grosseiras e simplificadas, sintéticas em vez de precisamente analíticas.). Somente duas problemáticas principais são discutidas.

Duas maneiras diferentes de conceituar a cultura podem ser extraídas das várias e sugestivas formulações feitas por Raymond Williams em *The Long Revolution*. A primeira

relaciona cultura à soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns. Essa definição recorre à ênfase primitiva sobre as "idéias", mas submete-a a todo um trabalho de reformulação. A concepção de cultura é, em si mesma, socializada e democratizada. Não consiste mais na soma de o "melhor que foi pensado e dito", considerado como os ápices de uma civilização plenamente realizada — aquele ideal de perfeição para o qual, num sentido antigo, todos aspiravam. Mesmo a "arte" — designada anteriormente como uma posição de privilégio, uma pedra-de-toque dos mais altos valores da civilização — é agora redefinida como apenas uma forma especial de processo social geral: o dar e tomar significados e o lento desenvolvimento dos significados comuns; isto é, uma cultura comum: a "cultura", neste sentido especial, "é ordinária" (tomando emprestado uma das primeiras tentativas de Williams de tornar sua posição básica mais acessível).[4] Se as descrições mais sublimes e refinadas das obras literárias também fazem "parte do processo geral que cria convenções e instituições, pelas quais os significados a que se atribui valor na comunidade são compartilhados e ativados",[5] então não existe nenhum modo pelo qual esse processo pode ser desvinculado, distinguido ou isolado de outras práticas que formam o processo histórico:

> Já que a nossa maneira de ver as coisas é literalmente a nossa maneira de viver, o processo de comunicação, de fato, é o processo de comunhão: o compartilhamento de significados comuns e, daí, os propósitos e atividades comuns; a oferta, recepção e comparação de novos significados, que levam a tensões, ao crescimento e à mudança.[6]

Assim, de maneira alguma as descrições literárias, entendidas dessa forma, podem ser isoladas e comparadas com as outras coisas.

> Se a arte é parte da sociedade, não existe unidade sólida fora dela, para a qual nós concedemos prioridade pela forma de nosso questionamento. A arte existe aí como uma atividade, juntamente com a produção, o comércio, a política, a criação de filhos. Para estudar as relações adequadamente, precisamos estudá-las ativamente, vendo todas as atividades como formas particulares e contemporâneas de energia humana.[7]

Se essa primeira ênfase levanta e re-trabalha a conotação do termo cultura com o domínio das "idéias", a segunda ênfase é mais deliberadamente antropológica e enfatiza o aspecto de "cultura" que se refere às *práticas* sociais. É a partir dessa segunda ênfase que uma definição de certo modo simplificada — "a cultura é um modo de vida global" — tem sido abstraída de forma um tanto pura. Williams relacionou esse aspecto do conceito ao uso mais documental do termo — isto é, descritivo ou mesmo etnográfico. Mas a definição anterior me parece a mais central, pois nela o "modo de vida" está integrado. O ponto importante nessa discussão se apóia nas relações ativas e indissolúveis entre elementos e práticas sociais normalmente isoladas. É *nesse* contexto que a "teoria da cultura" é definida como "o estudo das relações entre elementos em um modo de vida global". A cultura não é uma prática; nem apenas a soma descritiva dos costumes e "culturas populares [*folkways*]" das sociedades, como ela tende a se tornar em certos tipos de antropologia. Está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas. Desse modo, a questão do que e como ela é estudada se resolve por si mesma. A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas — "dentro de identidades e correspondências inesperadas", assim como em "descontinuidades de tipos inesperados"[8] — dentro ou subjacente a *todas* as demais práticas sociais. A análise da cultura é, portanto, "a tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos". Começa com "a descoberta de padrões característicos". Iremos descobri-los não na arte, produção, comércio, política, criação de filhos, tratados como atividades isoladas, mas através do "estudo da organização geral em um caso particular".[9] Analiticamente, é necessário estudar "as relações entre esses padrões". O propósito da análise é entender como as inter-relações de todas essas práticas e padrões são vividas e experimentadas como um todo, em um dado período: essa é sua "estrutura de experiência" [*structure of feeling*].

É mais fácil ver a que Williams estava chegando e por que ele seguiu nesse caminho, se entendermos quais problemas

ele abordava e os percalços que tentava evitar. Isso é particularmente necessário, pois *The Long Revolution* (como muitos dos trabalhos de Williams) desenvolve um diálogo oculto, quase silencioso, com posições alternativas, que nem sempre são tão claramente identificadas quanto se desejaria. Existe um claro engajamento com as definições "idealista" e "civilizadora" de cultura — tanto a equiparação de "cultura" com "idéias", na tradição idealista, quanto a assimilação de cultura a um *ideal*, que prevalece nos termos elitistas do "debate cultural". Mas há também um engajamento mais extenso com certas formas de marxismo, contra as quais conscientemente se voltam as definições de Williams. Seu posicionamento se dirige contrariamente à operação literal da metáfora base/superestrutura, que no marxismo clássico conferia o domínio das idéias e significados às "superestruturas", concebidas como meros reflexos determinados de maneira simples pela base, e sem qualquer efetividade social própria. Quer dizer, o argumento de Williams é dirigido contra um materialismo vulgar e um determinismo econômico. Ele oferece, em seu lugar, um interacionismo radical: a interação mútua de todas as práticas, contornando o problema da determinação. As distinções entre as práticas são superadas pela visão de todas elas como formas variantes de práxis — de uma atividade e energia humanas genéricas. Os padrões subjacentes que distinguem o complexo das práticas numa sociedade específica em determinado período são "formas de organização" características que embasam a todas e que, portanto, podem ser traçadas em cada uma delas.

Várias revisões radicais dessa primeira postura têm ocorrido: e cada qual tem contribuído muito para a redefinição daquilo que os Estudos Culturais são ou deveriam ser. Já reconhecemos a natureza exemplar do projeto de Williams, de repensar e rever constantemente argumentos mais antigos — de continuar pensando. Contudo, somos surpreendidos por uma linha de continuidade marcante nessas revisões seminais. Um desses momentos é aquele em que Williams reconhece o trabalho de Lucien Goldmann e, através deste, do conjunto de pensadores marxistas que haviam dado atenção particular às formas superestruturais e cuja obra começara, pela primeira vez, a aparecer em traduções inglesas em meados da década de 1960. É nítido o contraste entre essas tradições

marxistas alternativas que sustentaram autores como Goldmann e Lukács, se comparado à posição isolada de Williams e a tradição marxista empobrecida da qual ele se valera. Mas os pontos de convergência — tanto aquilo a que se opõem quanto aquilo a que se referem — são identificados de maneiras que não divergem inteiramente de seus argumentos anteriores. Aqui está o ponto negativo, que ele percebe como a ligação de seu trabalho com o de Goldmann:

> Passei a crer que tinha que abandonar, ou pelo menos deixar de lado, aquilo que eu conhecia como tradição marxista: a tentativa de desenvolver uma teoria da totalidade social; ver o estudo da cultura como o estudo das relações entre os elementos numa forma inteira de vida; encontrar meios de estudar a estrutura ... que pudessem manter contato com formas e obras de arte específicas e iluminá-las, mas também com as formas e relações de uma vida social mais geral; substituir a fórmula da base e superestrutura pela idéia mais ativa de um campo de forças mútuas senão irregularmente determinantes.[10]

E aqui o ponto positivo — em que se marca a convergência entre a "estrutura de experiência" [*structure of feeling*] de Williams e o "estruturalismo genético" de Goldmann:

> Descobri em meu próprio trabalho que eu tinha que desenvolver a idéia de uma estrutura de experiência ... Mas aí descobri Goldmann partindo ... de um conceito de estrutura que continha em si mesmo uma relação entre os fatos social e literário. Essa relação, insistia ele, não era uma questão de conteúdo, mas de estruturas mentais: "categorias que simultaneamente organizam a consciência empírica de um grupo social específico e o mundo imaginativo criado pelo escritor". Por definição, essas estruturas não são individualmente criadas, mas sim coletivamente.[11]

A ênfase dada ali à interatividade das práticas e às totalidades subjacentes, bem como às homologias entre elas, é característica e significativa. E continua: "A correspondência em termos de conteúdo entre um escritor e seu mundo é menos significante do que essa correspondência em termos de organização, de estrutura."

Um segundo momento é o ponto em que Williams realmente leva em conta a crítica de E. P. Thompson sobre *The Long Revolution*,[12] segundo a qual nenhum "modo de vida global" existe sem sua dimensão de luta e confronto com *modos* de vida opostos, e tenta repensar as questões-chave de determinação e de dominação através do conceito de hegemonia de Gramsci. Esse ensaio — "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory"[13] — é seminal, especialmente por sua elaboração sobre as práticas culturais dominantes, residuais e emergentes e seu retorno à problemática da determinação como "limites e pressões". Contudo, a ênfase anterior volta com força: "não podemos separar literatura e arte de outros tipos de práticas sociais, de forma a sujeitá-las a leis específicas e distintas". E "nenhum modo de produção e, por conseguinte, nenhuma sociedade dominante ou ordem social e, portanto, nenhuma cultura dominante, de fato, esgota a prática, a energia e a intenção humanas". E esta nota vai além — na realidade, é radicalmente acentuada — na mais recente e sucinta defesa à sua posição: *Marxismo e literatura*.[14] Em oposição à ênfase estruturalista na especificidade e autonomia das práticas e sua separação analítica das sociedades em instâncias distintas, a ênfase de Williams recai sobre a "atividade constitutiva" em geral, sobre a "atividade humana sensual, enquanto prática", da primeira "tese" de Marx sobre Feuerbach; sobre as diferentes práticas concebidas como "prática indissolúvel em seu todo"; e sobre a totalidade.

> Logo, ao contrário de um desenvolvimento no marxismo, não é a base e a superestrutura que precisam ser estudadas, mas processos reais específicos e indissolúveis, dentro dos quais o relacionamento decisivo, de um ponto de vista marxista, é aquele expresso pela idéia complexa de *determinação*.[15]

Em um dado nível, pode-se dizer que o trabalho de Williams e o de Thompson convergem em torno dos termos da mesma problemática, através da operação de uma teorização violenta e esquematicamente dicotômica. O fundamento organizador da obra de Thompson — as classes enquanto relações, a luta popular, as formações históricas de consciência, as culturas de classe em sua particularidade histórica — é alheio ao modo mais reflexivo e "generalizador" como

Williams tipicamente trabalha. E o diálogo entre eles começa com um encontro brusco. A revisão de *The Long Revolution*, empreendida por Thompson, fez duras cobranças a Williams por seu modo evolucionista de conceber a cultura como "uma forma inteira de vida"; por sua tendência a absorver os conflitos entre as culturas de classe aos termos de uma "conversação" ampliada; por seu tom impessoal — acima das classes concorrentes, por assim dizer; e pelo alcance imperializante de seu conceito de "cultura" (que, de forma heterogênea, tudo abarca em sua órbita, pois tratava-se do estudo dos inter-relacionamentos das formas de energia e organização subjacentes a *todas* as práticas. Mas não era aí — perguntava Thompson — que a história entrava?). Pouco a pouco, podemos ver como Williams persistentemente repensou os termos de seu paradigma original para levar em conta tais críticas — embora isso se realize (como ocorre tão freqüentemente em Williams) obliquamente: pela via de uma apropriação específica de Gramsci, em vez de uma modificação mais direta.

Thompson também opera com uma distinção mais "clássica" do que o faz Williams entre ser social e consciência social (termos que prefere muito mais aos conhecidos "base e superestrutura"). Logo, onde Williams insiste na absorção de todas as práticas a uma totalidade da "prática real e indissolúvel", Thompson lança mão de uma distinção mais antiga entre o que é "cultura" e o que "não é cultura". "Qualquer teoria da cultura deve incluir o conceito de interação dialética entre cultura e algo que *não* é cultura". Ainda assim, a definição de cultura não está tão distante daquela de Williams:

> Devemos supor que a matéria-prima da experiência de vida se localiza em um pólo, e todas as disciplinas e sistemas humanos infinitamente complexos, articulados e desarticulados, formalizados em instituições ou dispersos em modos menos formais, os quais "lidam com", transmitem ou distorcem essas matérias-primas, estariam situados em outro pólo.[16]

De forma semelhante, a respeito do caráter comum da prática que subjaz a todas as práticas distintas, ele afirma: "É no processo ativo — que é ao mesmo tempo o processo pelo

qual os homens fazem sua história — que insisto."[17] E as duas posições se aproximam em torno — de novo — de distintos pontos negativos e positivos. Negativamente, contra a metáfora "base/superestrutura" e uma definição reducionista ou economicista de determinação. Sobre a primeira: "A relação dialética entre o ser social e a consciência social — ou entre 'cultura' e '*não*-cultura' — está no âmago de qualquer compreensão do processo histórico dentro da tradição marxista... A tradição herda uma dialética que é certa, mas a metáfora mecânica específica que a expressa está errada. Derivada da engenharia civil, essa metáfora ... deve, em qualquer caso, ser inadequada para descrever o fluxo do conflito, a dialética de um processo social em mudança... Todas as metáforas que são geralmente apresentadas têm uma tendência a conduzir a mente a modos esquemáticos e afastá-la da interação da consciência-de-ser". E sobre o reducionismo: "O reducionismo é um lapso na lógica histórica pelo qual acontecimentos políticos e culturais são 'explicados' em termos das afiliações de classe dos seus atores... Mas a mediação entre 'interesse' e 'crença' não passa pelo 'complexo das superestruturas' de que fala Nairn, mas pelas próprias pessoas."[18] E mais positivamente — uma simples afirmação que pode ser considerada como definição de quase toda a obra histórica de Thompson, retirada de *A formação da classe operária inglesa*, até *Whigs and Hunters, A miséria da teoria*[19] — e mais além:

> A sociedade capitalista fundou-se sobre formas de exploração que são ao mesmo tempo econômicas, morais e culturais. Tomemos a definição essencial de relacionamento produtivo ... se a invertermos ela se revelará ora sob um aspecto (o trabalho assalariado), ora sob outro (um *ethos* aquisitivo), ora sob outro ainda (a alienação dessas faculdades intelectuais como algo não necessário ao trabalhador em sua função produtiva.[20]

Aqui, então, a despeito de várias diferenças importantes, está o esboço de uma linha significativa de pensamento dos Estudos Culturais: dir-se-ia, o paradigma dominante. Ele se opõe ao papel residual e de mero reflexo atribuído ao "cultural". Em suas várias formas, ele conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas

práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana: como práxis sensual humana, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história. Tal paradigma se opõe ao esquema base-superestrutura de formulação da relação entre as forças ideais e materiais, especialmente onde a base é definida como determinação pelo "econômico", em um sentido simples. Essa linha de pensamento prefere a formulação mais ampla — a dialética entre o ser e a consciência social: inseparáveis em seus pólos distintos (em algumas formulações alternativas, a dialética entre "cultura" e "não-cultura"). Ela define cultura *ao mesmo tempo* como os sentidos e valores que nascem entre as classes e grupos sociais diferentes, com base em suas relações e condições históricas, pelas quais eles lidam com suas condições de existência e respondem a estas; e *também* como as tradições e práticas vividas através das quais esses "entendimentos" são expressos e nos quais estão incorporados. Williams junta esses dois aspectos — definições e modos de vida — em torno do próprio conceito de cultura. Thompson reúne os dois elementos — consciência e condições — em torno do conceito de "experiência". Ambas as posições envolvem certas oscilações complicadas em torno dessas palavras-chave. Williams absorve tão completamente as "definições de experiência" ao nosso "modo de vida", e ambos em uma indissolúvel prática-em-geral, real e material, a ponto de perder de vista qualquer distinção entre "cultura" e "não-cultura". Thompson, às vezes, utiliza "experiência" no sentido mais comum de consciência, como os meios coletivos pelos quais os homens "lidam com, transmitem ou distorcem" suas condições de vida, a matéria-prima da vida; às vezes como o domínio do "vivenciado", o meio-termo entre "condições" e "cultura"; e às vezes como as próprias condições objetivas — às quais são contrapostos certos modos particulares de consciência. Mas, quaisquer que sejam os termos, ambas as posições tendem a ler as estruturas das relações em termos de como estas são "vividas" e "experimentadas". A "estrutura de experiência" [*structure of feeling*] williamsiana — com sua deliberada condensação de elementos aparentemente incompatíveis — é algo característico. Mas o mesmo é válido para Thompson, a despeito de seu entendimento muito mais histórico do caráter de gratuidade

e de estruturação das relações e condições nas quais os homens e mulheres, de modo necessário e involuntário, se inserem; e de sua atenção mais clara à "determinação" exercida pelas relações de produção e de exploração sob o capitalismo. Isso ocorre como conseqüência de uma atribuição tão central ao papel da experiência e da consciência cultural na análise. A *tração da experiência* nesse paradigma e a ênfase dada ao criativo e ao agenciamento histórico constituem os dois elementos-chave no *humanismo* dessa posição. Conseqüentemente, cada qual confere à "experiência" uma posição autenticadora em qualquer análise cultural. Em última análise, trata-se de onde e como as pessoas experimentam suas condições de vida, como as definem e a elas respondem o que, para Thompson, vai definir a razão de cada modo de produção ser também uma cultura, e cada luta entre as classes ser sempre uma luta entre modalidades culturais; e isto, para Williams, constitui aquilo que, em última instância, a análise cultural deve oferecer. Na "experiência" todas as práticas se entrecruzam; dentro da "cultura" todas as práticas interagem — ainda que de forma desigual e mutuamente determinante. Nesse sentido a totalidade cultural — do processo histórico *em seu conjunto* — ultrapassa qualquer tentativa de manter a distinção entre as instâncias e elementos. A verdadeira conexão entre estes, sob certas condições históricas, deve ser acompanhada pelo movimento totalizador "no pensamento" durante a análise. Tal percepção estabelece para ambos os mais fortes protocolos contra qualquer forma de abstração analítica que distinga as práticas ou que se proponha a testar o "verdadeiro movimento histórico" em toda a sua particularidade e complexidade articulada por qualquer operação lógica ou analítica de maior envergadura. Tais posições, especialmente em suas versões históricas mais concretas (*A formação, O campo e a cidade*) são o contrário da busca hegeliana das essências subjacentes. Contudo, por sua tendência a reduzir as práticas à práxis e descobrir "formas" comuns e homólogas subjacentes às áreas aparentemente mais diferenciadas, seu movimento é "essencializante". Possuem uma forma específica de compreender a totalidade — embora esta seja com um "t" minúsculo, seja concreta e historicamente determinada, irregular em suas correspondências. Essas posições a compreendem "expressivamente".

E uma vez que constantemente modulam a análise mais tradicional na direção do nível experiencial ou interpretam as outras estruturas e relações de cima para baixo, do ponto de vista de como estas são "vividas", essas posições são propriamente (mesmo que não adequada ou inteiramente) caracterizadas como "culturalistas" em sua ênfase: mesmo quando todas as advertências ou restrições à "teorização dicotômica" por demais rápida tenham sido feitas.[21]

A vertente culturalista nos Estudos Culturais foi interrompida pela chegada dos estruturalismos ao cenário. Possivelmente mais diversificados que os culturalismos, eles todavia compartilham de certas orientações e posições que tornam sua designação sob um único título não totalmente equivocada. Nota-se que, embora o paradigma culturalista possa ser definido sem se recorrer a uma referência conceitual ao termo "ideologia" (a *palavra*, é claro, aparece, mas não é um conceito-chave), as intervenções estruturalistas foram amplamente articuladas em torno desse conceito: em concordância com sua linhagem mais impecavelmente marxista, "cultura" não figura aí tão proeminentemente. Embora isso possa ser verdadeiro para os estruturalistas marxistas, é, na melhor das hipóteses, menos da metade da verdade a respeito da empreitada estruturalista. Mas agora é um erro comum condensar esse último apenas em torno do impacto causado por Althusser e tudo o que se seguiu na onda de sua intervenção — onde a ideologia teve um papel seminal, mas modulado — e omitir a importância de Lévi-Strauss. Contudo, em termos estritamente históricos, foram Lévi-Strauss e a semiótica inicial que operaram a primeira ruptura. E embora os estruturalismos marxistas os tenham suplantado, seu débito (freqüentemente rechaçado ou degradado a notas de pé de página, na busca por uma ortodoxia retrospectiva) para com a obra de Lévi-Strauss foi e continua sendo enorme. Foi o estruturalismo de Lévi-Strauss que, em sua apropriação do paradigma lingüístico, após Saussure, ofereceu às "ciências humanas da cultura" a promessa de um paradigma capaz de torná-las científicas e rigorosas de uma forma inteiramente nova. E quando, na obra de Althusser, os temas marxistas mais clássicos foram recuperados, Marx continuou sendo "lido" — e reconstituído — pelos termos do paradigma lingüístico. Em *Lendo O Capital*, por exemplo, argumenta-se que o modo

de produção — cunhando a expressão — poderia ser melhor compreendido como "estruturado como uma linguagem" (através da combinação seletiva de elementos invariantes). A ênfase aistórica e sincrônica, contrariamente às valorações históricas do "culturalismo", advinha de uma fonte semelhante. Assim também uma preocupação com "o social, sui generis — usado não como adjetivo, mas como substantivo: um uso que Lévi-Strauss derivou não de Marx, mas de Durkheim (o Durkheim que analisou as categorias sociais de pensamento — por exemplo, em *Formas primitivas de classificação* — em vez do Durkheim de *Da divisão do trabalho social*, que se tornou o pai fundador do funcionalismo estrutural americano.).

Por vezes, Lévi-Strauss brincou com certas formulações marxistas. Assim, "o marxismo, senão o próprio Marx, com freqüência excessiva, usou uma lógica que pressupunha que as práticas sucedessem diretamente a práxis. Sem questionar a indubitável primazia das infra-estruturas, creio que há sempre um mediador entre a práxis e as práticas, qual seja, o esquema conceitual cuja operação concretiza como estruturas a matéria e a forma, ambas desprovidas de qualquer existência independente, isto é, faz delas entidades tanto empíricas quanto inteligíveis." Mas isso, para cunhar outro termo, foi basicamente um "gesto". Esse estruturalismo compartilhou com o culturalismo a ruptura radical com os termos da metáfora base/superestrutura, derivada de *A ideologia alemã*. E embora fosse "a essa teoria das superestrutruras, quase intocada por Marx" que Lévi-Strauss aspirava a contribuir, sua contribuição significou uma ruptura radical em todo o seu termo de referência, assim como fizeram definitiva e irrevogavelmente os culturalistas. Aqui — e devemos incluir Althusser nessa caracterização — tanto os culturalistas quanto os estruturalistas atribuíram aos domínios até então definidos como "superestruturais" tal especificidade e eficácia, tal primazia constitutiva, que os empurrou para além dos termos de referência da "base" e "superestrutura". Lévi-Strauss e Althusser eram também anti-reducionistas e antieconomicistas em suas formas de raciocínio, e atacaram criticamente aquela causalidade transitiva que, por tanto tempo, havia se passado como "marxismo clássico".

Lévi-Strauss trabalhou consistentemente com o termo "cultura". Ele considerou as "ideologias" algo de bem menor importância: meras "racionalizações secundárias". Como Williams e Goldmann, trabalhou não no nível das correspondências entre o *conteúdo* de uma prática, mas no nível de suas formas e estruturas. Porém, a maneira como elas foram conceitualizadas era diferente do "culturalismo" de Williams ou do "estruturalismo genético" de Goldmann. Essa divergência pode ser identificada de três modos distintos. Primeiro, ele conceituou "cultura" como as categorias e quadros de referência lingüísticos e de pensamento através dos quais as diferentes sociedades classificam suas condições de existência — sobretudo (já que Lévi-Strauss era antropólogo), as relações entre os mundos humano e natural. Segundo, pensou em como essas categorias e referenciais mentais eram produzidos e transformados, em grande parte a partir de uma analogia com as maneiras como a própria linguagem — o principal meio da "cultura" — operava. Identificou o que era específico a elas e à sua operação enquanto "produção de sentido": eram, sobretudo, práticas *significantes*. Terceiro, depois de ter flertado inicialmente com as categorias sociais do pensamento de Durkheim e Mauss, ele abandonou praticamente a questão da relação *entre* práticas significantes e não-significantes — entre "cultura" e "não-cultura", para usar outros termos — para dedicar-se às relações existentes no interior de práticas significantes por meio das quais as categorias de sentido eram produzidas. Isso deixou a questão da determinação, da totalidade, em grande parte em suspenso. A lógica causal de determinação foi abandonada em favor da causalidade estruturalista — uma lógica do *arranjo*, das relações internas, da articulação das partes dentro de uma estrutura. Cada um desses aspectos também está positivamente presente na obra de Althusser e dos estruturalistas marxistas, mesmo quando os termos de referência haviam sido refundamentados na "imensa revolução teórica" de Marx. Em uma das formulações seminais de Althusser sobre a ideologia — definida em temas, conceitos e representações através das quais os homens e mulheres "vivem", numa relação imaginária, sua relação com suas condições reais de existência —[22] podemos ver o esqueleto dos "esquemas conceituais" de Lévi-Strauss "entre a práxis e as práticas". As "ideologias" são aqui concebidas

não como conteúdos e formas superficiais de idéias, mas como categorias inconscientes pelas quais as condições são representadas e vividas. Já comentamos sobre a presença ativa, no pensamento de Althusser, do paradigma lingüístico — o segundo elemento identificado acima. E embora, no conceito de "sobredeterminação" — uma de suas contribuições mais originais e frutíferas — Althusser tenha retornado aos problemas das relações *entre* as práticas e à questão da determinação (propondo, incidentalmente, uma reformulação inteiramente nova e altamente sugestiva, que recebeu muito pouca atenção subseqüente), ele tendeu a reforçar a "autonomia relativa" das diferentes práticas e suas especificidades internas, condições e efeitos às custas de uma concepção "expressiva" da totalidade, com suas homologias e correspondências típicas.

Além dos universos intelectuais e conceituais totalmente distintos dentro dos quais esses paradigmas alternativos se desenvolveram, havia certos pontos onde, apesar de suas superposições aparentes, o culturalismo e o estruturalismo se contrastavam nitidamente. Podemos identificar essa contraposição em um de seus pontos mais agudos, precisamente em torno do conceito de "experiência" e no tocante ao papel que o termo exerceu em cada perspectiva. Enquanto no "culturalismo" a experiência era o solo — o terreno do "vivido" — em que interagiam a condição e a consciência, o estruturalismo insistia que a "experiência", por definição, não poderia ser o fundamento de coisa alguma, pois só se podia "viver" e experimentar as próprias condições *dentro e através* de categorias, classificações e quadros de referência da cultura. Essas categorias, contudo, não surgiram a partir da experiência ou nela: antes, a experiência era um "efeito" dessas categorias. Os culturalistas haviam definido como coletivas as formas de consciência e cultura. Mas ficaram longe da proposição radical segundo a qual, em cultura e linguagem, o sujeito era "falado" pelas categorias da cultura em que pensava, em vez de "falá-las". Tais categorias não eram, entretanto, somente coletivas, ao invés de individuais: eram, para os estruturalistas, estruturas *inconscientes*. É por isso que, embora Lévi-Strauss falasse somente de *cultura*, seu conceito forneceu a base para a fácil tradução para a estrutura conceitual da ideologia feita por Althusser:

> Ideologia é na verdade um sistema de *representações* mas, na maioria das vezes, essas representações não têm nada a ver com a *consciência* ... é como estruturas que elas se impõem à ampla maioria dos homens, não via *consciência* .... é dentro desse inconsciente ideológico que os homens conseguem alterar as experiências vividas entre eles e o mundo e adquirem uma nova forma específica de inconsciente, que se chama *consciência*.[23]

Foi neste sentido que a "experiência" foi concebida, não como uma fonte autenticadora, mas como um efeito: não como um reflexo do real, mas como uma "relação imaginária". Faltava bem pouco — apenas o passo que separa *A favor de Marx* do ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado" — para o desenvolvimento de um relato de como essa "relação imaginária" servia não meramente ao domínio de uma classe governante sobre uma classe dominada, mas (pela reprodução das relações de produção e a constituição de uma força de trabalho adequada à exploração capitalista) à ampla reprodução do próprio modo de produção. Muitas das demais linhas de divergência entre os dois paradigmas fluem deste ponto: a concepção dos "homens" como portadores das estruturas que os falam ou situam, em vez de agentes ativos na construção de sua própria história; a ênfase sobre a "lógica" estrutural, em vez da histórica; a preocupação com a constituição — em "tese" — de um discurso científico não-ideológico; e daí o privilégio do trabalho conceitual e da Teoria como algo garantido; a remodelação da história como uma marcha de estruturas: ... [Ver *A miséria da teoria*] a "máquina" estruturalista...

Não há como seguir as várias ramificações que surgiram em um ou outro desses grandes paradigmas dos Estudos Culturais. Embora de nenhum modo dêem conta de todas ou mesmo de quase todas as estratégias adotadas, eles definiram as principais bases de desenvolvimento do campo. Os debates seminais foram polarizados em torno de suas temáticas e alguns dos melhores trabalhos concretos surgiram dos esforços que se fizeram por operacionalizar um ou outro paradigma em problemas e materiais específicos. Dado o clima sectário e autocomplacente do trabalho intelectual crítico na Inglaterra, junto com sua marcante dependência — é de se esperar que os argumentos e debates tenham

sido mais freqüentemente polarizados nos seus extremos. Neles, tais argumentos e debates muitas vezes aparecem somente como meros reflexos ou inversões um do outro. Aqui, as principais tipologias que viemos trabalhando — em consideração a uma exposição adequada — tornam-se uma prisão para o pensamento.

Sem sugerir que haja qualquer síntese fácil entre os dois, convém dizer neste ponto que nem o "culturalismo" nem o "estruturalismo", em suas atuais manifestações, se adaptam à tarefa de construir o estudo da cultura como um domínio conceitualmente claro e teoricamente informado. Mesmo assim, algo importante emerge da comparação rudimentar entre suas respectivas forças e limitações.

A grande vantagem dos estruralismos é a ênfase dada às "condições determinadas". Eles nos lembram de que, em qualquer análise, a não ser que se mantenha realmente a dialética entre as duas metades da proposição segundo a qual "os homens fazem a história ... com base em condições que não escolhem", o resultado será inevitavelmente um humanismo ingênuo, com sua necessária conseqüência: uma prática política voluntarista e populista. Não se deve permitir que o fato de os homens poderem se tornar conscientes de suas condições, se organizar para lutar contra elas e, até mesmo, transformá-las — sem o que é impossível conceber, muito menos praticar, qualquer política ativa — apague a consciência de que, nas relações capitalistas, homens e mulheres são colocados e posicionados em relações que os constituem como agentes. "Pessimismo do intelecto e otimismo da vontade" é um ponto de partida melhor do que uma simples afirmação heróica. O estruturalismo nos possibilita começar a pensar — como insistia Marx — as *relações* de uma estrutura em outros termos que não as reduzam às relações entre as "pessoas". Esse era o nível de abstração privilegiado por Marx: aquele que lhe permitiu romper com o ponto de partida óbvio, mas incorreto, da "economia política" — os meros indivíduos.

Mas isso se liga a uma segunda vantagem: o reconhecimento pelo estruturalismo não só da necessidade de abstração como instrumento do pensamento pelo qual as "relações reais" são apropriadas, mas também da presença, na obra de Marx, de um movimento contínuo e complexo *entre diferentes níveis*

de abstração. Também é verdade, como os culturalistas argumentam, que, na realidade histórica, as práticas não aparecem nitidamente separadas em suas respectivas instâncias. Entretanto, para pensar ou analisar a complexidade do real, é necessária a prática do pensar e isso requer o uso do poder da abstração e análise, a formação de conceitos com as quais se pode recortar a complexidade do real, com o propósito de revelar e trazer à luz as relações e estruturas que não podem se fazer visíveis ao olhar nu e ingênuo, e que também não podem se apresentar nem autenticar a si mesmas. "Na análise das formas econômicas, não podemos recorrer nem ao microscópio, nem aos reagentes químicos. O poder da abstração deve substituí-los." De fato, o estruturalismo freqüentemente levou essa proposição ao extremo. Uma vez que o pensamento é impossível sem o "poder da abstração", o estruturalismo confunde isso, dando primazia absoluta à formação de conceitos — e somente no nível de abstração mais alto e mais abstrato: a Teoria com "T" maiúsculo, então, se torna juiz e júri. Mas isso significa, precisamente, perder de vista o *insight* conquistado a partir da própria prática de Marx. Porque está claro, por exemplo, em *O capital*, que o *método* — embora claramente tenha lugar "no pensamento" (e onde mais ocorreria? perguntava Marx na Introdução de 1857)[24] — não se apóia sobre o simples exercício da abstração, mas sobre o movimento e as relações que o argumento constantemente estabelece entre os *diferentes níveis* de abstração: em cada um, as premissas que estão em jogo devem ser distinguidas daquelas que — em consideração ao argumento — têm de ser sustentadas permanentemente. O movimento em direção a um novo nível de grandeza (para usar a metáfora do microscópio) requer a especificação de outras condições de existência ainda não disponíveis em um nível anterior mais abstrato: desse modo, por sucessivas abstrações de diferentes magnitudes, *mover-se em direção* à constituição, à *reprodução* do "concreto no pensamento" como efeito de um certa forma de pensar. Esse método não é apresentado adequadamente nem no absolutismo da *Prática teórica* do estruturalismo, nem na posição de antiabstracionismo de *Miséria da teoria* (de E. P. Thompson), em direção à qual o culturalismo parece ter sido dirigido ou se dirigiu, como resposta. Mesmo assim, se

mostra intrinsecamente teórico e deveria sê-lo. Aqui, a insistência do estruturalismo de que o pensamento não reflete a realidade, mas se articula a partir dela e dela se apropria, é um ponto de partida obrigatório. Uma perlaboração adequada das conseqüências desse argumento pode começar a produzir um método que nos livre das permanentes oscilações entre abstração/antiabstração e das falsas dicotomias entre Teoricismo versus Empirismo, que marcaram, bem como desfiguraram, o encontro entre o culturalismo e o estruturalismo até agora.

O estruturalismo tem outra vantagem, na sua concepção do "todo". Embora o culturalismo sempre insista na particularidade radical de suas práticas, em certo sentido, seu modo de conceituar a "totalidade" tem por trás algo da complexa simplicidade de uma totalidade expressiva. Sua complexidade é constituída pela fluidez com que certas práticas se sobrepõem: mas essa complexidade é redutível conceitualmente à "simplicidade" da práxis — à atividade humana enquanto tal — em que as mesmas contradições constantemente aparecem e de modo homólogo se refletem em cada uma delas. O estruturalismo vai longe demais ao erigir a maquinaria da "Estrutura", com suas tendências autogeradoras (uma "eternidade spinoziana", cuja função é somente a soma de seus efeitos: um verdadeiro desvio estruturalista), equipada com suas instâncias específicas. Mesmo assim, representa um avanço em relação ao culturalismo na concepção que este tem da necessária complexidade da unidade de uma estrutura (sobredeterminação é uma forma mais bem-sucedida de pensar essa *complexidade* do que a combinatória invariante da causalidade estruturalista). Mais ainda, por sua capacidade conceitual de pensar uma unidade que seja construída através das *diferenças*, e não das homologias, entre as práticas. Aqui de novo se logrou uma intuição crítica acerca do método de Marx: podemos pensar nas várias passagens complexas da Introdução de 1857 aos *Grundrisse*, onde Marx demonstra como é possível pensar a unidade de uma formação social como algo que se constrói a partir da *diferença* e não da identidade. Obviamente, a ênfase na diferença pode ter levado ou levou os estruturalismos a uma heterogeneidade conceitual fundamental, em que todo sentido de

estrutura e totalidade se perde. Foucault e outros pós-althusserianos tomaram esse caminho tortuoso em direção à autonomia absoluta, não à relativa, das práticas, através da postulação de sua necessária heterogeneidade e da sua "não-correspondência necessária". Mas a ênfase na unidade-na-diferença, na unidade complexa — a "unidade de múltiplas determinações" que define o concreto em Marx — pode ser trabalhada numa outra e, em última instância, mais frutífera direção: a problemática da autonomia relativa e da "sobredeterminação", e o estudo da *articulação*. De novo aqui, articulação é algo que corre o risco de um alto formalismo. Mas possui a grande vantagem de nos possibilitar pensar como práticas específicas (articuladas em torno de contradições que não surgem da mesma forma, no momento e no mesmo ponto) podem todavia ser pensadas *conjuntamente*. O paradigma estruturalista, se desenvolvido corretamente, nos permite, de fato, *conceituar* a especificidade de práticas diferentes (analiticamente diferenciadas e abstraídas), sem perder de vista o conjunto por elas constituído. O culturalismo afirma constantemente a especificidade de práticas diferentes — a "cultura" não deve ser absorvida pelo "econômico": mas lhe falta uma maneira adequada de estabelecer essa especificidade teoricamente.

A terceira vantagem que o estruturalismo exibe reside em seu descentramento da "experiência" e seu trabalho original de elaboração da categoria negligenciada de "ideologia". É difícil conceber um pensamento em Estudos Culturais dentro de um paradigma marxista que seja inocente da categoria de "ideologia". É claro, o culturalismo constantemente se refere a esse conceito: mas ele de fato não se situa no centro de seu universo conceitual. O poder autenticador e a referência da "experiência" impõem uma barreira entre o culturalismo e uma concepção adequada de "ideologia". Contudo, sem ele, a eficácia da "cultura" para a reprodução de um modo específico de produção não pode ser compreendida. É verdade que há uma tendência marcante nas concepções mais recentes de "ideologia" de dar a ela uma leitura funcionalista — como o cimento necessário da formação social. A partir dessa posição, é de fato impossível — como o culturalismo afirmaria corretamente — conceber tanto as ideologias que não são, por definição, "dominantes" ou a idéia de luta (o surgimento

desta no famoso artigo da AIE de Althusser foi — para cunhar ainda outro termo — basicamente "um gesto"). Contudo, tem sido feito um trabalho que sugere formas pelas quais o campo da ideologia pode ser adequadamente concebido como um terreno de lutas (pela obra de Gramsci e, mais recentemente, de Laclau)[25] e estes têm referenciais estruturalistas, em vez de culturalistas.

As vantagens do culturalismo podem ser derivadas das deficiências da posição estruturalista já notadas acima e de seus silêncios e ausências estratégicas. Ele insistiu, corretamente, no momento afirmativo de desenvolvimento da organização e da luta consciente como elemento necessário à análise da história, da ideologia e da consciência: contrariamente ao seu persistente rebaixamento no paradigma estruturalista. De novo, é Gramsci, em boa parte, que nos fornece um conjunto de categorias mais refinadas através das quais podemos vincular as categorias culturais em grande parte "inconscientes" e já dadas do "senso comum" com a formação de ideologias mais ativas e orgânicas, que são capazes de intervir no plano do senso comum e das tradições populares e, através de tais intervenções, organizar as massas de homens e mulheres. Nesse sentido, o culturalismo restaura *adequadamente* a dialética existente entre o inconsciente das categorias culturais e o momento de organização consciente: ainda que, de maneira característica, ele tenda a igualar a excessiva ênfase do estruturalismo sobre as "condições" com uma ênfase demasiado inclusiva sobre a "consciência". Portanto, o culturalismo não apenas recupera — como momento necessário de qualquer análise — o processo por meio do qual as classes em si, definidas principalmente pela forma através da qual as relações econômicas posicionam os "homens" como agentes, se tornam forças políticas e históricas ativas — para-si — mas também *requer* que — contra seu próprio bom senso antiteórico — ao ser adequadamente desenvolvido, cada momento seja entendido em termos do nível de abstração em que a análise está operando. Mais uma vez, Gramsci começa a apontar o caminho entre essa falsa polarização, em sua discussão da "passagem entre a estrutura e a esfera das superestruturas complexas", e suas diferentes formas e momentos.

Nos concentramos aqui, principalmente, na caracterização daquilo que nos parece constituir os dois paradigmas seminais em ação nos Estudos Culturais. Obviamente, eles não são os únicos paradigmas ativos. Novos desenvolvimentos e linhas de pensamento não estão adequadamente captados por seus termos. Entretanto, esses paradigmas podem, num certo sentido, ser empregados para medir aquilo que nos parece ser as fraquezas radicais ou as deficiências dos que se oferecem como pontos de convergência alternativos. Aqui, brevemente, identificamos três.

O primeiro é aquele que sucede a Lévi-Strauss. É um seguimento lógico, mais do que temporal: a primeira semiótica e os termos do paradigma lingüístico, e o centramento sobre as "práticas significativas", movimentando-se através de conceitos psicanalíticos e Lacan até um recentramento radical de todo o terreno dos Estudos Culturais em torno dos termos "discurso" e "o sujeito". Uma forma de compreender essa linha de pensamento é vê-la como uma tentativa de preencher aquela lacuna no estruturalismo inicial (seja em suas variantes marxistas ou não-marxistas) onde, em discursos anteriores, era de se esperar que "o sujeito" e a subjetividade apareceriam, mas não o fizeram. Este é, precisamente, um dos pontos-chave onde o culturalismo faz sua crítica acirrada sobre os "processos sem sujeito" do estruturalismo. A diferença é que, enquanto o culturalismo corrigiria o hiperestruturalismo dos modelos anteriores pela restauração do sujeito unificado (coletivo ou individual) da consciência no centro da "Estrutura", a teoria do discurso, por intermédio dos conceitos freudianos do inconsciente e dos conceitos lacanianos de como os sujeitos são constituídos na linguagem (pela entrada no Simbólico e na Lei da Cultura), restaura o sujeito *descentrado*, o sujeito contraditório, como um conjunto de posições na linguagem e no conhecimento, a partir do qual a cultura pode parecer enunciada. Essa abordagem identifica claramente uma lacuna, não apenas no estruturalismo mas no próprio marxismo. O problema é que a maneira de conceitualização desse "sujeito" da cultura tem um caráter transistórico e "universal": ela aborda o sujeito-em-geral, não os sujeitos sociais historicamente determinados, ou linguagens específicas socialmente determinadas. Assim, é incapaz, até aqui, de movimentar suas proposições

em geral ao nível da análise histórica concreta. A segunda dificuldade é que os processos de contradição e luta — alojados pelo primeiro estruturalismo inteiramente no nível da "estrutura" — estão agora, graças a uma daquelas persistentes inversões — alojados exclusivamente no nível dos processos psicanalíticos inconscientes. Talvez, conforme um argumento comum no culturalismo, o "subjetivo" seja um momento necessário de qualquer análise desse tipo. Mas isso é algo muito diferente do desmantelamento do conjunto dos processos sociais dos diversos modos de produção e formações sociais, e sua reconstituição exclusiva ao nível de processos inconscientes psicanalíticos. Embora um trabalho importante tenha sido feito dentro deste paradigma, tanto para defini-lo quanto para desenvolvê-lo, suas alegações de ter substituído *todos* os termos dos paradigmas anteriores por um conjunto mais adequado de conceitos parecem desvairadamente ambiciosas. Suas pretensões de haver integrado ao marxismo um materialismo mais adequado são, basicamente, uma reivindicação semântica, em vez de conceitual.

Um segundo desenvolvimento é a tentativa de retorno aos termos de uma "economia política" de cultura mais clássica. Essa posição argumenta que a concentração sobre os aspectos culturais e ideológicos tem sido exagerada. Ela restaura os termos mais antigos da "base/superestrutura", encontrando, na determinação em última instância do cultural-ideológico pelo econômico, aquela hierarquia de determinações que parece faltar a ambas as alternativas. Essa posição insiste que os processos econômicos e as estruturas de produção cultural são mais significantes do que seu aspecto cultural-ideológico e que estes são um tanto adequadamente apreendidos na terminologia mais clássica do lucro, exploração, mais-valia e a análise da cultura como mercadoria. Ela retém a noção de ideologia enquanto "falsa consciência".

Naturalmente, há certa vantagem na afirmativa de que tanto o estruturalismo quanto o culturalismo, de formas distintas, negligenciaram a análise econômica da produção cultural e ideológica. Mesmo assim, com o retorno a esse terreno mais "clássico", muitos problemas que o cercavam também reaparecem. A especificidade do efeito da dimensão cultural e ideológica mais uma vez tende a desaparecer. Tende a

conceber o nível econômico não apenas como uma explicação "necessária", mas "suficiente", dos efeitos culturais e ideológicos. Seu foco sobre a análise da forma de mercadoria, semelhantemente, obscurece todas as distinções cuidadosamente estabelecidas entre as diferentes práticas, uma vez que são os aspectos mais *genéricos* da forma de mercadoria que atraem a atenção. Portanto, suas deduções se restringem basicamente ao nível epocal de abstração: as generalizações sobre a forma de mercadoria se aplicam verdadeiramente a toda a era capitalista. Muito pouco dessa análise concreta e conjuntural pode ser deduzido nesse alto nível de abstração da "lógica do capital". Ela também tende a seu próprio funcionalismo — um funcionalismo da "lógica", e não da "estrutura" ou da história. Essa abordagem, também, possui discernimentos que valem a pena acompanhar. Mas ela sacrifica muito daquilo que dolorosamente assegurou, sem ganho compensatório em sua capacidade explanativa.

A terceira posição está intimamente relacionada à iniciativa estruturalista, mas seguiu o caminho da "diferença" até a heterogeneidade radical. A obra de Foucault — que atualmente goza de um daqueles períodos de discipulado acrítico pelo qual os intelectuais britânicos reproduzem hoje sua dependência das idéias francesas de ontem — tem surtido um efeito soberbamente positivo, sobretudo porque, ao suspender os problemas quase insolúveis de determinação, Foucault possibilitou um grato retorno à análise concreta de formações ideológicas e discursivas específicas e aos locais de sua elaboração. Foucault e Gramsci, entre eles, são responsáveis por muitas das obras mais produtivas sobre *análise concreta* hoje em andamento na área; desta forma reforçando e — paradoxalmente — sustentando o sentido da instância histórica concreta que tem sido sempre um dos pontos fortes do culturalismo. Mas, novamente, o exemplo de Foucault é positivo somente se sua posição epistemológica geral não for engolida por inteiro. Pois, de fato, Foucault suspende tão resolutamente a crítica e adota um ceticismo tão extremo a respeito de qualquer determinação ou relacionamento entre as práticas, a não ser aquelas basicamente contingentes, que somos autorizados a vê-lo não como um agnóstico em relação a essas questões, mas como alguém profundamente comprometido com a necessária não-correspondência de todas as práticas umas

com as outras. De tal posição, nem uma formação social, nem o Estado, pode ser adequadamente pensado. E, de fato, Foucault constantemente cai no buraco que ele mesmo cavou. Pois quando — contrariamente às suas posições epistemológicas bem-definidas — ele se depara com certas "correspondências" (por exemplo, o simples fato de que os momentos mais importantes de transição que ele traçou em cada um de seus estudos — sobre a prisão, a sexualidade, a medicina, o hospício, a linguagem e a economia política — parecem todos convergir exatamente em torno daquele ponto em que o capitalismo industrial e a burguesia fazem seu *rendez-vous* histórico e decisivo), Foucault cai num reducionismo vulgar, que desfigura inteiramente as posições sofisticadas que ele avançara alhures. Ele é bem capaz de conduzir, pela porta dos fundos, as classes que acabara de expulsar da frente.

Eu disse o suficiente para indicar que, na minha visão, é a vertente dos Estudos Culturais que tentou *pensar partindo* dos melhores elementos dos paradigmas culturalista e estruturalista, através de alguns dos conceitos elaborados por Gramsci, a que mais se aproxima das exigências desse campo de estudo. E a razão para tal deve agora ser óbvia. Embora nem o culturalismo nem o estruturalismo bastem, como paradigmas auto-suficientes para o estudo, eles são centrais para o campo, o que falta a todos os outros contendores, porque, entre si — em suas divergências, assim como em suas convergências — eles enfocam o que deve ser o *problema central* dos Estudos Culturais. Eles nos devolvem constantemente ao terreno marcado pela dupla de conceitos fortemente articulados, mas não mutuamente excludentes, de cultura/ideologia. Juntos, eles propõem os problemas que advêm de pensar tanto a especificidade de práticas diferentes como as formas de unidade articulada que constituem. Fazem um constante — embora fraco — retorno à metáfora base/superestrutura. Estão corretos em afirmar que esta questão — que resume todos os problemas de uma determinação não-redutiva — é o cerne da questão; e que da solução desse problema depende a saída dos Estudos Culturais da oscilação entre idealismo e reducionismo. Eles confrontam — mesmo em modos radicalmente distintos — a dialética entre condições e consciência. Em outro nível, colocam a questão da relação entre a lógica de pensar e a "lógica" do processo histórico.

Continuam a sustentar a promessa de uma teoria realmente materialista da cultura. Em seus duradouros antagonismos, que se reforçam mutuamente, não prometem uma síntese fácil. Entretanto, entre si, definem o espaço e os limites dentro dos quais essa síntese poderá ser constituída. Nos Estudos Culturais, eles são "o que há".

[HALL, S. Cultural Studies: Two Paradigms. *Media, Culture and Society*, n. 2, p. 57-72, 1980. Tradução de Ana Carolina Escosteguy, Francisco Rüdiger, Adelaine La Guardia Resende]

NOTAS

[1] HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*. Londres: Chatto & Windus, 1957. [*As utilizações da cultura*: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora. Lisboa: Presença, 1973]; WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society 1780-1950*. Londres: Chatto & Windus, 1958. [*Cultura e sociedade 1780-1950*. São Paulo: Nacional, 1969.] No original do autor: WILLIAMS, R. *Culture and Society, 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin, 1963.

[2] THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*. Londres: Victor Gollanz, 1963. [*A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.]

[3] WILLIAMS, 1963: 16.

[4] Ver WILLIAMS, R. Culture is Ordinary. *Conviction*, 1958.

[5] WILLIAMS, R. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1965. p. 55.

[6] WILLIAMS, 1965. p. 55.

[7] WILLIAMS, 1965. p. 61.

[8] WILLIAMS, 1965. p. 63.

[9] WILLIAMS, 1965. p. 61.

[10] WILLIAMS, R. Literature and Sociology: in memory of Lucien Goldmann. *New Left Review*, n. 67, p. 10, 1971.

[11] WILLIAMS, 1971. p. 12.

[12] THOMPSON, E. P. Reviews of Raymond Williams's The Long Revolution. *New Left Review*, n. 9-10, 1961.

[13] WILLIAMS, Raymond. Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory. *New Left Review*, n. 82, 1973.

[14] WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977. [*Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.]

[15] WILLIAMS. *Marxism and literature*, p. 30-31, 82.

[16] THOMPSON. *New Left Review*, 1961.

[17] THOMPSON. *New Left Review*, p. 33.

[18] THOMPSON, E. P. Peculiarities of the English. *Socialist Register*, p. 351-352, 1965.

[19] THOMPSON, E. P. *The Poverty of Theory*. London: Merlin, 1978. [*A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.]

[20] THOMPSON. *The Poverty of Theory*, p.356.

[21] Ver, sobre "culturalismo", os dois artigos seminais de Richard Johnson sobre a operação do paradigma: Histories of Culture/Theories of Ideology. In: BARRETT, M.; CORRIGAN, P. et al. (Org.). *Ideology and Cultural Production*. Londres: Croom Helm, 1979; e Three Problematics. In: CLARKE; CRITCHER; JOHNSON. *Working Class Culture*. Londres: Hutchinson/CCCS, 1979. Sobre os perigos da "teorização dicotômica", ver a Introdução, "Representation and Cultural Production". In: BARRETT, M.; CORRIGAN, P. et al. (Org.). *Ideology and Cultural Production*. Londres: Croom Helm, 1979.

[22] ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: ____. *Lenin and Philosophy, and other Essays*. Londres: New Left Books, 1971.

[23] ALTHUSSER, L. *For Marx*. Londres: Allen Lane, 1969. p. 233. [*A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979].

[24] MARX, K. Introdução à crítica da economia política. In: ____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

[25] LACLAU, E. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books, 1977.

SIGNIFICAÇÃO, REPRESENTAÇÃO, IDEOLOGIA

ALTHUSSER E OS DEBATES PÓS-ESTRUTURALISTAS

Este ensaio analisa a contribuição de Althusser para a re-conceituação de ideologia. Em vez de proceder a uma exegese detalhada, o ensaio fornece uma reflexão geral sobre os ganhos teóricos advindos do rompimento de Althusser com as formulações marxistas clássicas de ideologia. Argumenta-se que esses ganhos abriram uma nova perspectiva dentro do marxismo, o que possibilitou uma significativa revisão do pensamento sobre a ideologia.

Althusser me convenceu, e permaneço convencido, de que Marx conceitua o conjunto das relações que compõem a sociedade — a "totalidade" de Marx — não como uma estrutura simples, mas, sim, essencialmente complexa. Conseqüentemente, a relação entre os níveis dentro dessa totalidade — digamos, o econômico, o político, o ideológico (como diria Althusser) — não pode ser simples ou imediata. Assim, a idéia de inferir as contradições sociais nos distintos níveis da prática social simplesmente em termos de um princípio governante de organização social e econômica (nos termos clássicos de Marx, o "modo de produção"), ou de interpretar os diferentes níveis de uma formação social como uma correspondência especular entre práticas, em nada contribui nem tampouco constitui a forma pela qual Marx, afinal, concebeu a totalidade social. Evidentemente, uma formação social não apresenta uma estrutura complexa simplesmente

porque nela tudo interage com tudo — essa é a abordagem tradicional, sociológica e multifatorial, que não contém prioridades determinantes. Uma formação social é uma "estrutura em dominância". Exibe certas tendências distintas, um certo tipo de configuração e uma estruturação definida. É por isso que o termo "estrutura" continua a ser importante. Contudo, trata-se de uma estrutura complexa em que é impossível reduzir facilmente um nível de prática a outro. A reação contra ambas essas tendências ao reducionismo nas versões clássicas da teoria marxista da ideologia tem ocorrido há bastante tempo — na verdade, foram Marx e Engels que deram início a esse trabalho de revisão. Mas Althusser foi a figura chave da teorização moderna sobre essa questão, que rompeu claramente com alguns dos velhos protocolos e forneceu uma alternativa convincente que se mantém em geral dentro dos termos da problemática marxista. Essa foi uma grande realização teórica, embora hoje queiramos criticar e modificar os termos dessa façanha. Creio que Althusser está correto ainda ao argumentar que essa é a maneira como Marx teoriza a formação social na "Introdução de 1857" aos *Grundrisse* (1953/1973), seu texto metodológico mais elaborado.

Outra contribuição geral de Althusser foi que ele me possibilitou viver *na* diferença e *com* ela. Sua ruptura com a concepção monística do marxismo demandou a teorização da diferença — o reconhecimento de que há distintas contradições sociais cujas origens são também diversas; que as contradições que impulsionam os processos históricos nem sempre surgem no mesmo lugar, nem causam os mesmos efeitos históricos. Devemos pensar sobre a articulação entre as diversas contradições, sobre as distintas especificidades e durações pelas quais elas operam, sobre as diferentes modalidades nas quais funcionam. Creio que Althusser está correto ao apontar o hábito inflexivelmente monístico da prática de muitos dos mais eminentes marxistas que se dispõem, a bem da complexidade, a jogar com a diferença, contanto que haja a garantia de uma unidade mais adiante. Porém, avanços significativos em relação a essa teleologia dilatada podem ser encontrados já na "Introdução de 1857" aos *Grundrisse*. Nessa obra, Marx afirma, por exemplo, que todas as línguas possuem, naturalmente, alguns elementos em comum. Caso

contrário não poderíamos identificá-las como pertencentes ao mesmo fenômeno social. Mas ao dizermos isso, apenas expressamos algo sobre a língua em um nível *muito* geral de abstração: o nível da "linguagem em geral". Este é apenas o início da investigação. O problema teórico mais relevante a se pensar é a especificidade e a diferença das línguas; examinar, em análises concretas, as muitas determinações das formações lingüísticas ou culturais que as diferenciam umas das outras. Um dos mais profundos *insights* críticos de Marx, uma de suas proposições epistemológicas mais negligenciadas, que até mesmo Althusser interpreta um tanto incorretamente, é a de que o pensamento crítico se afasta da abstração para o nível do concreto-pensado, o qual resulta de muitas determinações (ver Hall: "Notas sobre a 'Introdução de 1857'", 1974).

Entretanto, devo acrescentar imediatamente que Althusser nos permite pensar a "diferença" de uma forma especial e um tanto distinta das tradições subseqüentes, que às vezes o reconhecem como seu criador. Se considerarmos a teoria do discurso,[1] por exemplo — o pós-estruturalismo ou Foucault — veremos que ali, não apenas o deslocamento da prática para o discurso, mas também a forma como a ênfase sobre a diferença — sobre a pluralidade dos discursos, sobre o perpétuo resvalar do significado, sobre o infinito deslizamento do significante — ultrapassa hoje o ponto onde ela é capaz de teorizar as irregularidades necessárias de uma unidade complexa ou mesmo a "unidade na diferença" de uma estrutura complexa. Creio que por esse motivo, sempre que Foucault se vê diante do risco de associar as coisas (tais como os muitos deslocamentos epistemológicos traçados por ele, os quais fortuitamente coincidem com a passagem do *ancien régime* para o moderno na França), ele se apressa em nos garantir que nada jamais se encaixa a coisa alguma. A ênfase sempre recai sobre o contínuo resvalamento de qualquer conjuntura concebível. Creio que não há outra forma de compreender o eloqüente silêncio de Foucault sobre a questão do Estado. Naturalmente, ele diria que sabe que o Estado existe: que intelectual francês não o sabe? Mesmo assim, ele consegue apenas postulá-lo como um espaço abstrato e vazio — o Estado como *gulag* — o outro ausente/presente

de uma noção igualmente abstrata da Resistência. Seu protocolo revela "não apenas o Estado, mas também as microfísicas dispersas do poder"; sua prática privilegia continuamente este último e ignora a existência do poder de estado.

É claro que Foucault (1972/1980) está correto ao afirmar que muitos marxistas concebem o Estado como um tipo de objeto único; isto é, simplesmente como a vontade unificada do comitê da Classe Dominante, seja lá onde for que ele esteja se reunindo hoje. Desta concepção deriva o necessário "emparelhamento" de tudo. Concordo que não se pode mais pensar o Estado desta forma. O Estado é uma formação contraditória, o que significa que ele possui distintos modos de ação, atua em diferentes locais: é pluricentrado e multidimensional. Exibe tendências bem distintas e dominantes, mas não apresenta a inscrição de um caráter de classe único. Por outro lado, o Estado continua a ser um dos locais cruciais na formação social do capitalismo moderno, onde práticas políticas de diversos tipos são *condensadas*. Em parte, a função do Estado consiste em unir ou articular em uma instância complexa uma gama de discursos políticos e práticas sociais que, em diferentes locais, se ocupam da transmissão e transformação do poder — sendo que algumas dessas práticas têm pouca relação com o domínio político em si e se preocupam com outros domínios articulados ao Estado, como por exemplo, a vida familiar, a sociedade civil, as relações econômicas e de gênero. O Estado é a instância de atuação de uma condensação que permite a transformação daquele ponto de interseção das práticas distintas em uma prática sistemática de regulação, de regra e norma, e de normalização dentro da sociedade. O Estado condensa práticas sociais muito distintas e as transforma em operações de controle e domínio sobre classes específicas e outros grupos sociais. A maneira de chegar a essa concepção é não substituir a diferença pelo seu oposto especular, a unidade, mas repensar ambas em termos de um novo conceito — a articulação.[2] É este justamente o passo que Foucault se recusa a dar.

Portanto, devemos caracterizar o avanço de Althusser não apenas em termos de sua insistência na "diferença" — este é o grito de guerra da desconstrução derridiana — mas em termos da necessidade de se pensar a unidade *com* a diferença;

a diferença em uma unidade complexa, sem que isso implique o privilégio da diferença em si. Se Derrida (1977) estiver correto ao afirmar que há um contínuo deslizamento do significante, uma contínua "deferência", é correto também afirmar que sem algumas "fixações" arbitrárias, ou o que estou chamando de "articulação", não existiria qualquer sentido ou significado. O que é a ideologia, senão precisamente a tarefa de fixar significados através do estabelecimento, por seleção e combinação, de uma cadeia de equivalências? É por isso que, apesar de todas as suas falhas, quero apresentar não o texto althusseriano protolacaniano, neofoucaultiano, pré-derridiano — "Aparelhos ideológicos de Estado" (Althusser, 1970/1971) — e, sim, o texto menos elaborado teoricamente, mas a meu ver o mais produtivo, o mais original, talvez por ser mais experimental: *A favor de Marx* (Althusser, 1965/1969); e especialmente o ensaio "Sobre a contradição e a sobredeterminação" (p. 87-128), que começa justamente a pensar sobre os tipos complexos de determinação sem reducionismo a uma unidade simples. (Sempre preferi *A favor de Marx* ao texto mais completo e estruturalista de *Lendo O capital* [Althusser e Balibar, 1968/1970]: uma preferência fundada não somente em minha desconfiança de toda a maquinaria estruturalista de causalidade inspirada em Spinoza que se faz ouvir neste último texto; mas também em meu preconceito contra o modismo intelectual de se pressupor que o "mais recente" é necessariamente "o melhor.") Não me preocupo aqui com o absoluto rigor teórico de *A favor de Marx*: assumo o risco do ecletismo teórico ao afirmar que estou inclinado a preferir ser "correto porém não rigoroso" a ser "rigoroso, mas incorreto". Ao nos permitir pensar sobre os distintos níveis e tipos de determinação, *A favor de Marx* forneceu-nos aquilo que falta a *Lendo O capital*: a capacidade de teorizar sobre eventos históricos concretos, ou textos específicos (Marx e Engels. *A ideologia alemã*, 1970), ou formações ideológicas específicas (o humanismo) como algo determinado por mais de uma estrutura (ou seja, pensar o processo de sobredeterminação). Creio que "contradição" e "sobredeterminação" são conceitos teóricos muito *ricos* — um dos empréstimos mais felizes de Althusser a Freud e Marx; a meu ver, não se pode dizer que sua riqueza foi exaurida pelas formas como Althusser os explorou.

A articulação da diferença e da unidade envolve uma elaboração distinta do conceito-chave marxista de determinação. Algumas formulações clássicas, como base/superestrutura, que têm dominado as teorias marxistas da ideologia, representam formas de se pensar a determinação essencialmente baseadas na idéia de uma correspondência necessária entre um nível e outro de uma formação social. Havendo ou não identidade imediata, mais cedo ou mais tarde as práticas políticas, legais e ideológicas — supõem essas teorias — *irão* se conformar e, portanto, estabelecerão uma correspondência necessária com aquilo que — erroneamente — denominamos "o econômico". Ora, pelos padrões obrigatórios atuais da teorização pós-estruturalista avançada, no recuo da "correspondência necessária", tem ocorrido o usual e implacável deslize filosófico para o lado oposto; ou seja, a elisão para algo que parece quase o mesmo, mas que é radicalmente diferente em sua essência — a declaração de que "não há necessariamente qualquer correspondência". Paul Hirst, um dos mais sofisticados teóricos pós-marxistas, contribuiu, com seu considerável peso intelectual e autoridade, para esse deslize prejudicial. "Nenhuma correspondência necessariamente" expressa exatamente a idéia essencial à teoria do discurso — de que nada de fato se liga a coisa alguma. Mesmo quando a análise de uma formação discursiva específica revela a constante superposição ou o deslizamento de um conjunto de discursos em outro, tudo parece depender da reiteração polêmica do princípio de que, necessariamente, não há qualquer correspondência.

Não posso aceitar essa simples inversão. Creio que o que descobrimos é que *não há correspondência necessária*, o que é algo diferente; e essa formulação representa uma terceira posição. Significa que não há lei que garanta que a ideologia de uma classe esteja gratuita e inequivocamente presente ou corresponda à posição que essa classe ocupa nas relações econômicas de produção capitalista. A alegação da "não garantia" — que rompe com a teleologia — também implica que não existe necessariamente uma não-correspondência. Isto é, não existe qualquer garantia de que, sob quaisquer circunstâncias, a ideologia e a classe não possam se articular de forma alguma ou produzir uma força social capaz de efetuar, por um período, uma autoconsciente "unidade na

ação" em uma luta de classe. Uma posição teórica fundada na abertura da prática e da luta deve ter, como um de seus possíveis resultados, uma articulação em termos de *efeitos* que não corresponda necessariamente a suas origens. Em termos mais concretos: uma intervenção efetiva de forças sociais específicas, digamos, nos eventos da Rússia em 1917 não requer que afirmemos que a revolução russa foi o produto de todo o proletariado russo, unido por trás de uma única ideologia revolucionária (o que claramente não foi o caso); nem que o caráter decisivo da aliança (articulação conjunta) dos trabalhadores, camponeses, soldados e intelectuais, que constituíam a base social daquela intervenção, foi garantido pelo lugar específico e a posição destes setores na estrutura social russa e pelas formas necessárias de consciência revolucionária a eles associadas. Contudo, como Lenin surpreendentemente observou, 1917 aconteceu de fato quando, "como resultado de uma situação histórica única, correntes *absolutamente dessemelhantes*, interesses de classe absolutamente *heterogêneos*, conflitos políticos e sociais *absolutamente contrários* ... fundiram-se ... de forma espantosamente harmônica". O comentário de Althusser sobre essa passagem em *A favor de Marx* nos alerta para o fato de que, para uma contradição se tornar "ativa em seu sentido mais forte e se tornar um princípio de ruptura, deve haver um acúmulo de circunstâncias e correntes capazes de se 'fundir' em uma unidade de ruptura, sejam quais forem as suas origens e sentido" (Althusser, 1965/1969, p. 99). O intuito de uma prática política teoricamente informada deve certamente ser o de provocar ou construir a articulação entre as forças sociais e econômicas e aquelas formas de política e ideologia que possam levá-las, na prática, a intervir na história de forma progressista — uma articulação que deve ser *construída* pela prática, justamente porque não é garantida pela forma como essas forças se constituem a priori.

Isso faz com que o modelo fique ainda mais indeterminado, aberto e contingente do que propõe a posição clássica. Ele sugere que não se pode "inferir" a ideologia de uma classe (ou mesmo de setores de uma classe) a partir de sua posição original na estrutura das relações socioeconômicas. Porém, ele se recusa a afirmar que é impossível estabelecer articulações, através de uma prática de desenvolvimento da luta,

entre classes ou frações de classes, ou mesmo entre outros tipos de movimentos sociais, com aquelas formas de política e ideologia que as permitem se tornar historicamente eficazes enquanto agentes sociais coletivos. A principal inversão teórica operada pela afirmativa "nenhuma correspondência necessária" é a de que essa determinação é transferida das origens genéticas da classe ou de quaisquer outras forças sociais de uma estrutura para os efeitos ou resultados de uma prática. Portanto, concordo com aquelas partes em que Althusser, a meu ver, retém a dupla articulação entre "estrutura" e "prática", em vez da causalidade estruturalista de *Lendo O capital* ou das passagens de abertura do *Political Power and Social Classes* [*Poder político e classes sociais*] de Poulantzas (1968/1975). Por "dupla articulação" quero dizer que a estrutura — as condições dadas de existência, a estrutura das determinações em qualquer situação — pode também ser compreendida, de outra perspectiva, como simples resultado de práticas anteriores. Pode-se dizer que uma estrutura é o resultado de práticas anteriormente estruturadas. Estas, portanto, constituem as "condições dadas", o ponto de partida necessário, para novas gerações de práticas. Em nenhum caso deverá a "prática" ser tratada como algo transparentemente intencional: fazemos a história, mas com base em condições anteriores não produzidas por nós mesmos. A prática é a forma como uma estrutura é ativamente reproduzida. Contudo, ambos os termos são necessários para que se evite o risco de tratar a história como nada mais do que o produto de uma máquina internamente estruturalista que se auto-impulsiona. A dicotomia estruturalista entre "estrutura" e "prática" — como entre "sincronia" e "diacronia" — atende a um propósito analítico útil, mas não deve ser fetichizada através de uma distinção rígida e mutuamente exclusiva.

Pensemos mais um pouco sobre a questão não da necessidade, mas da possibilidade de efetuar articulações entre grupos sociais, práticas políticas e formações ideológicas que *possam* criar, como resultado, as rupturas históricas ou mudanças que não mais vemos inscritas ou garantidas nas próprias estruturas e leis do modo capitalista de produção. Isso não deve ser lido como um argumento de que não há tendências que emergem do nosso posicionamento dentro das estruturas das relações sociais. Não devemos fugir do reconhecimento da

relativa autonomia da prática (no que diz respeito a seus efeitos) apenas para fetichizar a Prática — um equívoco cometido por muitos dos maoístas pós-estruturalistas por um breve momento, antes de se tornarem adeptos da "Nova Filosofia" da Direita Francesa em voga. As estruturas exibem tendências — linhas de força, aberturas ou fechamentos que constrangem, modelam, canalizam e, nesse sentido, "determinam". Mas estas não podem definir, no sentido de fixar absolutamente ou garantir. As idéias que *devem* pensar não estão irrevogavel ou indelevelmente inscritas nas pessoas; o senso político que elas *devem* ter não se encontra como que inscrito em seus genes sociológicos. A questão não é o desdobramento de alguma lei inevitável, mas os *elos* que podem ser estabelecidos, mesmo que não necessariamente. Não há qualquer garantia de que as classes aparecerão em seus lugares políticos determinados, como Poulantzas descreveu tão vividamente, com seus números de registro nas costas. Ao desenvolver práticas que articulem diferenças em uma vontade coletiva ou ao gerar discursos que condensem uma gama de conotações, as condições dispersas da prática dos diferentes grupos sociais *podem* ser efetivamente aproximadas, de modo a transformar essas forças sociais não em uma simples classe "em si mesma", definida por outras relações sobre as quais ela não tem controle, *mas também* em uma classe capaz de interferir enquanto força histórica, uma classe "por si mesma" capaz de estabelecer novos projetos coletivos.

Estes me parecem ser hoje os avanços produtivos inaugurados por Althusser. Considero essa inversão de conceitos básicos algo de mais valor que muitos outros aspectos da obra de Althusser, que, ao surgirem, fascinaram seus discípulos. Por exemplo, a questão de os traços implícitos do pensamento estruturalista em Marx poderem ser sistematicamente transformados em um estruturalismo maduro através da aplicação habilidosa de uma combinatória estruturalista do tipo lévi-straussiano — a problemática de *Lendo O capital*; ou a tentativa mais claramente idealista de isolar uma "prática teórica" autônoma; ou a desastrosa fusão do historicismo com "o histórico", que permitiu uma avalanche de especulações teóricas anti-históricas por seus epígonos; ou a malfadada aventura de substituir Spinoza pelo fantasma de Hegel na máquina marxista. A principal falha na diatribe

antialthusseriana de E. P. Thompson (1978), *The Poverty of Theory* [*A pobreza da teoria*] não é a catalogação destes e de outros erros fundamentais de direção no projeto de Althusser — que Thompson não foi o primeiro a apontar — mas a inabilidade de reconhecer, *ao mesmo tempo*, que avanços reais estavam sendo alcançados pela obra de Althusser. Isso levou a uma avaliação não dialética do autor e, incidentalmente, do trabalho teórico em geral. Daí a necessidade de afirmarmos aqui simplesmente aquilo que, apesar de suas muitas fragilidades, Althusser realizou, e que estabelece um limiar atrás do qual não podemos ficar. Depois de "Contradição e sobredeterminação", o debate sobre a formação social e a determinação no marxismo nunca será o mesmo. Isso constitui, por si só, "uma enorme revolução teórica".

IDEOLOGIA

Voltemo-nos agora para a questão específica da ideologia. A crítica da ideologia feita por Althusser segue muitas das linhas de sua crítica às posições gerais da problemática marxista clássica acima esboçada. Isso quer dizer que ele se opôs ao reducionismo de classe na ideologia — a idéia de que há alguma garantia de que a posição ideológica de uma classe social sempre corresponderá à sua posição nas relações sociais de produção. Althusser critica aqui uma idéia muito importante que derivou da obra *The German Ideology* [*A ideologia alemã*] (Marx e Engels, 1970) — um texto fundador da teoria marxista clássica da ideologia, a saber: que as idéias dominantes sempre correspondem às posições da classe dominante; que a classe dominante em geral tem sua própria mentalidade, localizada em uma ideologia particular. A dificuldade é que isso não nos permite compreender porque todas as classes dominantes que conhecemos têm avançado em situações históricas concretas, através de uma variedade de ideologias, ou pela troca constante de ideologias. Tampouco podemos compreender porque ocorrem lutas internas em *todas* as grandes formações políticas, em torno das "idéias" apropriadas pelas quais os interesses da classe dominante deverão ser garantidos. Nem mesmo sabemos porque, até certo ponto em muitas formações sociohistóricas,

as classes dominadas têm utilizado "idéias dominantes" para interpretar e definir seus interesses. Descrever tudo isso simplesmente como "a ideologia dominante", que se reproduz de forma não problemática e tem continuado a avançar desde o surgimento do livre mercado, é uma forma injustificável de forçar a idéia de uma identidade empírica entre a classe e a ideologia, que a análise histórica concreta nega.

O segundo alvo da crítica de Althusser é a noção da "falsa consciência" que, segundo ele, pressupõe a existência de uma única e verdadeira ideologia para cada classe. Em seguida, compara sua não manifestação a um biombo que se interpõe entre os sujeitos e as relações verdadeiras nas quais eles se localizam, impedindo-os de reconhecer as idéias que deveriam ter. A noção da "falsa consciência", diz Althusser corretamente, está fundada em uma relação empírica com o conhecimento. Ela supõe que as relações sociais forneçam seu próprio conhecimento sem ambigüidade aos sujeitos pensantes e perceptivos; que haja uma relação transparente entre as situações nas quais os sujeitos se situam e como estes passam a (re)conhecê-las. Conseqüentemente, o conhecimento verdadeiro deve estar sujeito a um tipo de mascaramento, cuja origem é muito difícil de identificar, mas que impede o "reconhecimento do real". Nessa concepção, são sempre os outros, nunca nós mesmos, que incorrem na falsa consciência, que são enfeitiçados pela ideologia dominante, que são os "bobos" da história.

A terceira crítica de Althusser se desenvolve a partir de suas concepções de teoria. Ele insiste que o conhecimento deve ser produzido como conseqüência de uma prática específica. O conhecimento, seja ele ideológico ou cientifico, é produto da prática. Não o reflexo do real no discurso ou na linguagem. As relações sociais têm que ser "representadas na fala e na linguagem" para adquirir significado. O significado é produzido como resultado do trabalho ideológico ou teórico. Não é simplesmente o resultado de uma epistemologia empiricista.

Conseqüentemente, Althusser pretende pensar a especificidade das práticas ideológicas ou sua diferença a partir de outras práticas sociais. Também pretende pensar "a complexa unidade" que articula o nível da prática ideológica a outras

instâncias de uma formação social. E assim, usando a crítica das concepções tradicionais de ideologia com as quais se deparou, propôs-se a oferecer algumas alternativas. Examinemos, pois, brevemente o que significam essas alternativas para Althusser.

"APARELHOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO"

A alternativa familiar a todos é apresentada no ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado". Algumas proposições nesse ensaio causaram profundo impacto e influenciaram sobremaneira os debates futuros. Em primeiro lugar, Althusser procura pensar a relação entre ideologia e outras práticas sociais em termos do conceito de reprodução. Qual é a função da ideologia? É reproduzir as relações sociais de produção. As relações sociais de produção são necessárias à existência material de qualquer formação social ou modo de produção. Mas os elementos ou os agentes de um modo de produção, especialmente no que diz respeito ao fator crítico do trabalho destes, têm que ser continuamente produzidos e reproduzidos. Althusser argumenta que, cada vez mais nas formações sociais capitalistas, o trabalho não é reproduzido dentro das próprias relações sociais de produção, mas fora delas. Certamente, para ele não se trata apenas de uma reprodução biológica ou técnica, mas também de uma reprodução social e cultural. É produzido no domínio da superestrutura: em instituições como a família e a Igreja. Requer instituições culturais como a mídia, os sindicatos, os partidos políticos etc., que não estão diretamente ligados à produção em si, mas que exercem a função crucial de "cultivar" um certo tipo de trabalho moral ou cultural — aquilo que o modo capitalista moderno de produção requer. As escolas, universidades, escolas profissionalizantes e centros de pesquisa reproduzem a competência técnica do trabalho exigida pelos sistemas capitalistas avançados de produção. Contudo, Althusser assinala que uma força de trabalho tecnicamente competente, mas politicamente insubordinada, não representa uma força de trabalho para o capital. Portanto, a tarefa mais importante é cultivar aquele tipo de trabalho que é capaz e disposto, moral e politicamente, a se subordinar à disciplina, à lógica,

à cultura e à coerção do modo econômico de produção do desenvolvimento capitalista, seja qual for o estágio a que ele tenha chegado; ou seja, o trabalho que pode ser sujeitado ao sistema dominante *ad infinitum*. Conseqüentemente, o que a ideologia faz, através dos diversos aparelhos ideológicos, é reproduzir as relações sociais de produção neste sentido mais amplo. Esta é a primeira formulação de Althusser.

Certamente, a reprodução neste sentido é um termo clássico, que pode ser encontrado em Marx. Althusser não precisa ir além do *Capital* (Marx, 1970) para descobri-lo, muito embora se deva dizer que ele confere ao termo uma definição bem restritiva. Althusser se refere somente à reprodução da força de trabalho, enquanto em Marx a reprodução é um conceito muito mais amplo, que inclui a reprodução das relações sociais de posse e exploração, e até mesmo do próprio modo de produção. Isso é bem típico de Althusser — ao "meter a mão" na algibeira marxista sempre saca um termo que possui ampla ressonância marxista, freqüentemente conferindo a este uma torção limitadora que lhe é muito própria. Assim, Althusser constantemente "reforça" o molde estruturalista do pensamento de Marx.

Há um problema neste posicionamento. A ideologia nesse ensaio parece ser, principalmente, aquela da classe dominante. Se existe uma ideologia das classes dominadas, esta parece estar perfeitamente adaptada aos interesses e funções da classe dominante no modo capitalista de produção. Neste ponto, o estruturalismo althusseriano torna-se vulnerável à acusação, que tem sido dirigida contra ele, de um sorrateiro funcionalismo marxista. A ideologia parece exercer a função que dela se demanda (qual seja, reproduzir a dominância da ideologia dominante), exercê-la com eficácia e continuar assim, sem encontrar quaisquer "contra-tendências" (este é um segundo conceito a ser encontrado em Marx sempre que ele discute a reprodução, sendo justamente o conceito que distingue a análise no *Capital* de um funcionalismo). Quando se questiona sobre o campo contraditório da ideologia, sobre como a ideologia das classes dominadas é produzida e reproduzida, sobre as ideologias de resistência, de exclusão, de desvio etc., não há respostas nesse ensaio. Tampouco há uma explicação para o fato de a ideologia, tão efetivamente costurada à formação social na narrativa de Althusser,

produzir seu oposto ou sua contradição. Porém, uma idéia de reprodução ajustada ao capital somente de forma funcional, e que não tenha tendências de compensação, não se depare com contradições, nem constitua local da luta de classes, é inteiramente estranha à concepção de reprodução em Marx.

A segunda proposição influente em "Aparelhos ideológicos de Estado" é a insistência de que a ideologia é uma prática. Isto é, surge em práticas localizadas dentro dos rituais dos aparelhos, instituições sociais ou organizações específicas. Althusser distingue aqui entre aparelhos repressivos de Estado, como a polícia e o exército, e aparelhos ideológicos de Estado, como as igrejas, os sindicatos e a mídia, os quais não são diretamente organizados pelo Estado. A ênfase nas "práticas e rituais" é inteiramente bem-vinda, especialmente se não interpretada de forma muito rigorosa ou polêmica. As ideologias constituem estruturas de pensamento e avaliação do mundo — as "idéias" que as pessoas utilizam para compreender como o mundo social funciona, qual o seu lugar nele e o que *devem* fazer. Mas o problema para uma teoria materialista ou não-idealista é como lidar com as idéias, que são eventos mentais e, portanto, como Marx afirma, só podem ocorrer "no pensamento, na cabeça" (onde mais?) de uma forma materialista não-idealista e não-vulgar. A ênfase de Althusser aqui é útil — livra-nos de um dilema filosófico, tendo como virtude adicional o fato de estar correta. Ele enfatiza o lugar de onde as idéias surgem, onde os eventos mentais são registrados ou concretizados enquanto fenômenos sociais. Trata-se, naturalmente, da linguagem (compreendida no sentido de práticas significativas que envolvem o uso de signos; no domínio semiótico, o domínio do significado e da representação). Igualmente importante é o lugar dos rituais e práticas de ação ou o comportamento social, nos quais as ideologias se imprimem ou se inscrevem. A linguagem e o comportamento são os meios pelos quais se dá o registro material da ideologia, a modalidade de seu funcionamento. Esses rituais e práticas sempre ocorrem em locais sociais, associados a aparelhos sociais. É por isso que devemos analisar ou desconstruir a linguagem e o comportamento para decifrar os padrões de pensamento ideológico ali inscritos.

Esse relevante avanço em nossa forma de pensar a ideologia tem sido por vezes obscurecido por teóricos que argumentam que as ideologias não são "idéias", mas práticas, e é isto que garante o materialismo da teoria da ideologia. Não concordo com tal ênfase. A meu ver, ela padece de uma "concretude mal aplicada". O materialismo do marxismo não pode se apoiar sobre o argumento de que ele abole o caráter mental — muito menos os efeitos concretos — dos eventos mentais (ou seja, o pensamento), pois este é, precisamente, o equívoco daquilo que Marx chamou de materialismo mecânico ou unilateral (nas "Theses on Feuerbach", Marx, 1963) [Teses sobre Feuerbach]. O materialismo marxista deve se apoiar sobre as formas materiais nas quais o pensamento se manifesta e sobre o fato de que ele surte efeitos reais e materiais. De qualquer forma, esta é a maneira como entendo a tão famosa asserção de Althusser de que a existência da ideologia é material "pois está inscrita em práticas". Um certo prejuízo foi causado pela formulação excessivamente dramática ou condensada de Althusser, ao final desta parte de seu argumento — que afirma, de forma singular: "Desaparecer: o termo idéias". Althusser contribuiu muito, mas, no meu entender, não aboliu a existência das idéias e do pensamento, por mais conveniente e tranqüilizador que isso pudesse parecer. O que ele demonstrou foi que as idéias possuem uma existência material. Como ele próprio afirma, "as idéias de um ser humano existem em suas ações" e as ações estão "inseridas em práticas governadas por rituais nos quais essas práticas se inscrevem no âmago da existência material de um aparelho ideológico", o que é algo diferente (Althusser, 1970/1971, p. 158).

Entretanto, a nomenclatura de Althusser apresenta sérios problemas. O ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado", novamente, pressupõe, de forma não problemática, uma identidade entre as várias partes "autônomas" da sociedade civil e do Estado. Em contrapartida, essa articulação está no centro do problema da hegemonia em Gramsci (1971). Gramsci tem dificuldades em estabelecer a fronteira entre Estado e sociedade civil, pois situá-la não é algo simples ou incontroverso. Uma questão crucial nas democracias liberais desenvolvidas é precisamente a forma como a ideologia é

reproduzida nas chamadas instituições *privadas* da sociedade civil — o teatro do consentimento — aparentemente fora da esfera direta de ação do próprio Estado. Se tudo está, mais ou menos, sob a supervisão do Estado, é bem fácil perceber porque a única ideologia que se reproduz é a dominante. Mas a questão bem mais pertinente e difícil de saber é como a sociedade *permite* que a liberdade relativa das instituições civis opere no campo ideológico, dia após dia, sem a direção ou sob imposição do Estado; e porque o "jogo livre" da sociedade civil, por um processo reprodutivo muito complexo, reconstitui consistentemente a ideologia como "uma estrutura em dominância". Este é um problema bem mais difícil de explicar, que a idéia do "aparelho ideológico de Estado" deixa de considerar. Repito, é um fechamento amplamente "funcionalista", que pressupõe uma necessária correspondência funcional entre as exigências do modo de produção e as funções da ideologia.

Afinal, nas sociedades democráticas, não é uma ilusão afirmar que é impossível explicar adequadamente as tendências estruturadas da mídia como determinações do Estado sobre o que publicar ou permitir na televisão. Mas como é que um número tão grande de jornalistas, que consultam somente sua "liberdade" de publicar e o resto que se dane, tende a reproduzir, tão espontaneamente, explicações de mundo construídas dentro de categorias ideológicas essencialmente idênticas? Como é que estas são conduzidas, continuamente, a um repertório tão limitado dentro do campo ideológico? Mesmo os jornalistas que seguem a tradição da denúncia da corrupção, freqüentemente parecem se inscrever em uma ideologia à qual não aderem conscientemente e que, em vez disso, "os escreve".

Este é o aspecto da ideologia sob o regime capitalista liberal que mais necessita de uma explicação. E é por isso que, quando dizem "É claro que esta sociedade é livre; a mídia atua com liberdade", não faz sentido responder "Não, eles só atuam através da coerção do Estado." Quem dera fosse assim! Teríamos apenas que trocar quatro ou cinco de seus controladores-chave por alguns dos nossos. Na verdade, a reprodução ideológica não se explica melhor pelas inclinações dos indivíduos ou pela coerção explícita (controle

social), assim como não se pode explicar a reprodução econômica pela força direta. Ambas as explicações — e elas são análogas — devem começar por onde *O Capital* começa: analisando como a "liberdade espontânea" dos circuitos realmente funciona. Este é um problema que a nomenclatura do "aparelho ideológico de Estado" simplesmente deixa de levar em conta. Althusser se recusa a distinguir entre Estado e sociedade civil (pelas mesmas razões que mais tarde Poulantzas [1968/1975] espuriamente sustentou — ou seja, de que essa distinção pertencia apenas à "ideologia burguesa"). Sua nomenclatura não faz jus àquilo que Gramsci chamaria de imensas complexidades da sociedade nas formações sociais modernas — "as trincheiras e fortificações da sociedade civil". Nem interpreta a complexidade dos processos pelos quais o capitalismo deve funcionar para ordenar e organizar uma sociedade civil que não está, tecnicamente, sob seu controle imediato. Estas são questões relevantes ao campo da ideologia e da cultura que a formulação "aparelhos ideológicos de Estado" nos encoraja a evitar.

A terceira das proposições de Althusser é a sua afirmação de que a ideologia existe somente em virtude da categoria constitutiva do "sujeito". Há uma história longa e complicada aqui. Contudo, posso abordar apenas uma parte dela. Já afirmei anteriormente que *Lendo O capital* é muito semelhante a Lévi-Strauss e outros estruturalistas não marxistas em sua forma de argumentação. Como Lévi-Strauss (1958/1972), Althusser trata as relações sociais como processos sem sujeito. Semelhantemente, quando insiste que as classes são simplesmente "portadoras e suportes" das relações econômico-sociais, Althusser, como Lévi-Strauss, utiliza uma concepção saussuriana de linguagem, aplicada ao domínio da prática em geral, para deslocar o tradicional agente/sujeito da epistemologia clássica ocidental. A posição de Althusser aqui se aproxima bastante da noção de que a linguagem nos fala, como o mito "fala" o produtor do mito. Isso abole o problema da identificação subjetiva e de como os indivíduos ou grupos se tornam enunciadores de ideologias. Porém, ao desenvolver sua teoria da ideologia, Althusser se afasta da idéia de que a ideologia é simplesmente um processo sem sujeito. Ele parece levar em consideração a crítica de que este domínio do sujeito e da subjetividade não pode ser deixado simplesmente como

um lugar vazio. O "descentramento do sujeito", que é um dos principais projetos do estruturalismo, ainda deixa sem solução o problema da subjetivação e da incorporação subjetiva da ideologia. Há ainda os processos do efeito subjetivo a serem explicados. Como é que os indivíduos concretos tomam seus lugares dentro de ideologias específicas se não temos noção do que é o sujeito ou a subjetividade? Por outro lado, temos que repensar essa questão distintamente da tradição da filosofia empiricista. Esse é o início de um longo desenvolvimento, que no "Aparelhos ideológicos de Estado" começa com a insistência de Althusser de que toda ideologia funciona através da categoria de sujeito e é somente na ideologia e em função desta que o sujeito existe.

Esse "sujeito" não pode ser confundido com o indivíduo historicamente vivido. É uma categoria, a posição em que o sujeito — o eu das afirmativas ideológicas — é constituído. Os próprios discursos ideológicos nos constituem enquanto sujeitos para o discurso. Althusser explica como isso funciona através do conceito de "interpelação", tomado de empréstimo a Lacan (1966/1977). Este sugere que somos chamados ou convocados pelas ideologias que nos recrutam como seus "autores", seu sujeito essencial. Somos constituídos pelos processos inconscientes da ideologia, naquela posição de reconhecimento ou fixação entre nós mesmos e a cadeia de significados sem a qual nenhum significado ideológico seria possível. É justamente a partir dessa virada no argumento que uma longa trilha se abre para dentro da psicanálise e do pós-estruturalismo (finalmente abandonando a problemática marxista).

Há algo profundamente relevante e, ao mesmo tempo, seriamente lamentável a respeito da forma do ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado". Trata-se exatamente de sua dupla estrutura. A Parte I trata da ideologia e da reprodução das relações sociais de produção. A Parte II estuda a constituição dos sujeitos e como as ideologias nos interpelam no domínio do Imaginário. Ao tratar esses dois aspectos em dois compartimentos distintos, ocorre um deslocamento fatal. O que em princípio foi concebido como um elemento crítico dentro da teoria geral da ideologia — a teoria do sujeito — passa a ser, metonimicamente, o todo da própria teoria. As sofisticadas teorias que eventualmente se desenvolveram

tratam todas elas desta segunda questão. Como são constituídos os sujeitos em relação aos distintos discursos? Qual o papel dos processos inconscientes na criação desses posicionamentos? Este é o objeto da teoria do discurso e da psicanálise de influência lingüística. Pode-se inquirir sobre as condições de enunciação em uma formação discursiva particular. Esta é a problemática de Foucault. Ou pode-se investigar ainda os processos inconscientes pelos quais os próprios sujeitos e a subjetividade são constituídos. Esta é a problemática de Lacan. Assim, têm havido teorizações diversas sobre a segunda parte do ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado". Mas nada sobre a primeira parte. *Finito!* A investigação simplesmente termina com as formulações inadequadas de Althusser sobre a reprodução das relações sociais de produção. Os dois lados da difícil questão da ideologia são fraturados naquele ensaio e desde então têm sido consignados a dois pólos. A questão da reprodução foi atribuída ao pólo (masculino) marxista, enquanto a questão da subjetividade, ao pólo (feminista) da psicanálise. Desde então, nunca mais se encontraram. Este último pólo é constituído e compreendido como uma questão "interna" das pessoas, que "diz respeito" à psicanálise, à subjetividade e à sexualidade. É dessa forma e nesse ponto que a ligação com o feminismo tem sido cada vez mais teorizada. Já o primeiro "diz respeito" às relações sociais, à produção e ao que há de mais concreto nos sistemas produtivos; o marxismo e os discursos reducionistas de classe "dizem respeito" a isso. As conseqüências dessa bifurcação do projeto teórico têm sido desastrosas, causando subseqüentes irregularidades no desenvolvimento da ideologia, sem falar em seus efeitos políticos prejudiciais.

A IDEOLOGIA EM *A FAVOR DE MARX*

Em vez de seguir qualquer um dos dois caminhos, pretendo deixar o impasse por um momento e observar alguns pontos de partida alternativos em Althusser, a partir dos quais, creio, avanços ainda podem ser alcançados. Bem antes de atingir a posição "avançada" do ensaio "Aparelhos ideológicos de

Estado", em uma pequena parte de *A favor de Marx* (1965/1969, p. 231-236), Althusser faz algumas afirmações simples sobre a ideologia, que merecem ser repetidas e pensadas. É ali que ele define as ideologias como (parafraseando) sistemas de representação — compostos de conceitos, idéias, mitos ou imagens — nos quais os homens e as mulheres (acréscimo meu) vivem suas relações imaginárias com as reais condições de existência. Vale a pena examinar em detalhe esta afirmativa.

A designação das ideologias como "sistemas de representação" reconhece seu caráter essencialmente discursivo e semiótico. Os sistemas de representação são os sistemas de significado pelos quais nós representamos o mundo para nós mesmos e os outros. Reconhece que o conhecimento ideológico resulta de práticas específicas — as práticas envolvidas na produção do significado. Uma vez que não há práticas sociais fora do domínio do significado (semiótico) serão *todas* as práticas simplesmente discursos?

Neste ponto devemos tratar a questão com muito cuidado. Estamos na presença de outro termo suprimido ou de um meio-campo excluído. Althusser nos lembra que as idéias não flutuam simplesmente no espaço vazio. Sabemos que elas estão lá porque elas se materializam nas práticas sociais e as permeiam. Neste sentido, o social nunca está fora do semiótico. Cada prática social é constituída na interação entre significado e representação e pode, ela mesma, ser representada. Em outras palavras, não existe prática social fora da ideologia. Entretanto, isso não significa que, porque todas as práticas sociais se situam no discursivo, não há nada na prática social *além* do discurso. Sei o que implica descrever como práticas processos sobre os quais sempre falamos em termos de idéias. As "práticas" parecem concretas. Elas ocorrem em determinados locais e aparelhos — como as salas de aula, as igrejas, os auditórios, as fábricas, as escolas e as famílias. E essa concretude nos permite afirmar que elas são "materiais". Contudo, diferenças podem ser observadas entre os tipos de práticas. Vou sugerir uma delas. Se alguém está engajado em parte de um processo de trabalho capitalista moderno, esse alguém emprega, em combinação com certos meios de produção, sua força de trabalho — comprada por um determinado preço — para transformar matéria-prima

em produto ou mercadoria. Esta é a definição de prática — a prática do trabalho. Ela se situa *fora* do significado e do discurso? Certamente que não. Como poderia um grande número de pessoas aprender aquela prática ou juntar sua força de trabalho na divisão do trabalho com os outros, dia após dia, se o trabalho não estivesse inserido no domínio da representação e do significado? Essa prática de transformação não é, então, nada mais que discurso? Claro que não. Não se pode afirmar que todas as práticas não são *nada mais* que ideologias só porque elas se situam na ideologia ou a ideologia está inscrita nelas. Há uma especificidade àquelas práticas cujo principal objetivo é produzir representações ideológicas. Elas diferem de outras práticas que — de forma inteligível e significativa — produzem outras mercadorias. As pessoas que trabalham na mídia produzem, reproduzem e transformam o próprio campo da representação ideológica. Sua relação com a ideologia difere em geral de outras em que os indivíduos produzem e reproduzem o mundo das mercadorias materiais — que estão também inscritas pela ideologia. Barthes observou no passado que todas as coisas são também significações. Este segundo tipo de prática opera na ideologia, mas não é ideológico em termos da especificidade de seu objeto.

Quero conservar a noção de que as ideologias são sistemas de representação materializados em práticas, mas não quero fetichizar a "prática". Freqüentemente, neste nível da teorização, o argumento tende a identificar a prática social com o discurso social. Enquanto a ênfase sobre o discurso está correta ao apontar a importância do significado e da representação, ela tem sido conduzida ao lado absolutamente oposto, que nos permitirá tratar toda prática como se não houvesse nada mais que a ideologia. Isso é simplesmente uma inversão.

Observe-se que Althusser menciona "sistemas", não "sistema". O importante sobre os sistemas de representação é que eles não são únicos. Existem diversos deles em qualquer formação social. Eles são plurais. As ideologias não operam através de idéias isoladas; mas em cadeias discursivas, agrupamentos, campos semânticos e formações discursivas. Ao ingressarmos em um campo ideológico e escolhermos

qualquer idéia ou representação nodal, imediatamente acionamos uma cadeia inteira de associações conotativas. As representações ideológicas conotam — convocam — umas às outras. Assim, uma variedade de sistemas ideológicos ou lógicas distintas está disponível em qualquer formação social. A noção de *uma* ideologia dominante ou de *uma* ideologia subordinada é uma forma inadequada de se representar a complexa interação dos distintos discursos ideológicos e formações em qualquer sociedade desenvolvida moderna. Tampouco é o terreno da ideologia constituído como um campo de cadeias discursivas mutuamente exclusivas e internamente auto-sustentáveis. Elas se contestam umas às outras geralmente a partir de um repertório comum e compartilhado de conceitos, rearticulando e desarticulando esses conceitos dentro de sistemas de diferença ou equivalência.

Tomemos a próxima parte da definição de ideologia de Althusser — os sistemas de representação nos quais os homens e mulheres *vivem*. Althusser coloca *viver* entre aspas, pois para ele não se trata de vida genética ou estritamente biológica, mas a vida da experiência, dentro da cultura, do significado e da representação. Não é possível pôr um fim à ideologia e simplesmente viver o real. Sempre necessitamos de sistemas para representar o que o real significa para nós e os outros. O segundo ponto importante sobre o "viver" é que precisamos compreendê-lo de forma ampla. Por "viver" Althusser quis dizer que os seres humanos utilizam uma variedade de sistemas de representação para experimentar, interpretar e "dar sentido" às condições de sua existência. Conseqüentemente, a ideologia sempre pode definir um mesmo objeto ou condição objetiva no mundo real de maneiras distintas. Não existe "correspondência necessária" entre as condições de uma relação ou prática social e as várias formas pelas quais estas podem ser representadas. Não sucede daí que, porque não podemos conhecer ou experimentar uma relação social que não esteja "inserida na ideologia", ela não exista fora do aparato da representação, como supõem alguns neokantianos da teoria do discurso: um ponto já bem esclarecido por Marx na "Introdução de 1857", mas extremamente mal-interpretado pelo próprio Althusser.

Talvez a implicação mais subversiva do termo "viver" seja que ele conota o domínio da experiência. É dentro dos

sistemas de representação da cultura e através deles que nós "experimentamos o mundo": a experiência é o produto de nossos códigos de inteligibilidade, de nossos esquemas de interpretação. Conseqüentemente, não há experiência *fora* das categorias de representação ou da ideologia. A noção de que nossas cabeças estão lotadas de idéias falsas que, entretanto, podem ser totalmente dissipadas quando nos abrimos para o "real" como um momento de absoluta autenticação é provavelmente a concepção mais ideológica de todas. Este é exatamente o momento do "reconhecimento" em que desaparece o fato de o significado depender da intervenção dos sistemas de representação e nós parecemos seguros numa atitude naturalista. É um momento de extremo fechamento ideológico. Aqui estamos sujeitos à influência da mais ideológica das estruturas — o senso comum, o regime do "tomar por certo". Quando perdemos de vista o fato de que o sentido é uma produção de nossos sistemas de representação, caímos não na Natureza, mas na ilusão naturalista: o cume (ou a profundidade) da ideologia. Conseqüentemente, ao contrastarmos a ideologia com a experiência, ou a ilusão com a verdade autêntica, deixamos de reconhecer que é impossível experimentar as "relações reais" de uma sociedade fora de suas categorias culturais ou ideológicas. Não se quer dizer com isso que todo conhecimento é simplesmente o produto da nossa vontade de poder; certas categorias ideológicas podem nos fornecer um conhecimento mais profundo ou adequado de determinadas relações do que outras.

Uma vez que não existe uma relação direta entre as condições de existência social que vivemos e a forma como as experimentamos, torna-se necessário para Althusser denominar as relações como "imaginárias". Ou seja, elas não devem de forma alguma ser confundidas com o real. Somente mais adiante, em sua obra, é que este domínio se torna "o Imaginário" num sentido propriamente lacaniano.[3] Pode ser que Lacan estivesse em sua mente desde o início do ensaio, mas ele não se preocupa ali em afirmar que o conhecimento e a experiência só são possíveis graças ao processo psicanalítico específico que Lacan postulou. A ideologia é descrita como imaginária simplesmente para que se possa distingui-la da noção de que as "relações reais" declaram seus próprios significados de forma não ambígua.

Finalmente, consideremos o uso que Althusser faz desta expressão: "as reais condições de existência" — escandaloso (dentro da teoria cultural contemporânea), porque aqui Althusser se compromete com a idéia de que as relações sociais de fato existem fora de suas experiências ou representações ideológicas. As relações sociais de fato existem. Nascemos no meio delas. Existem independentemente da nossa vontade. São reais em sua estrutura e tendência. Não podemos desenvolver uma prática social sem representar essas condições para nós mesmos de uma forma ou de outra, mas as representações não esgotam seu efeito. As relações sociais existem, independentes da mente e do pensamento. Contudo, podem ser concebidas apenas no pensamento, na cabeça. É assim que Marx (1953/1973) tratou a questão na "Introdução de 1857" aos *Grundrisse*. É importante o fato de que Althusser afirma o caráter objetivo das relações reais que constituem os modos de produção nas formações sociais, embora sua obra posterior tenha fornecido o fundamento para uma teorização bem distinta. Aqui Althusser tende mais para uma posição filosófica "realista" do que em suas manifestações kantianas ou spinozianas posteriores.

Pretendo agora ultrapassar a frase específica que venho explicando, a fim de expandir duas ou três outras idéias gerais associadas a essa formulação. Althusser afirma que esses sistemas de representação estão fundados essencialmente em estruturas inconscientes. No ensaio anterior, ele parece conceber a natureza inconsciente da ideologia de formas semelhantes àquelas usadas por Lévi-Strauss ao definir os códigos de um mito como sendo inconscientes — em termos de suas regras e categorias. Nós mesmos não temos consciência das regras e sistemas de classificação de uma ideologia quando produzimos uma enunciação ideológica qualquer. Contudo, como as normas da linguagem, elas são abertas à inspeção racional e à análise pelos modos de interrupção e desconstrução, o que pode revelar um discurso até seus fundamentos e nos permitir observar as categorias que o geraram. Conhecemos a letra da música "Rule Britannia", mas somos "inconscientes" a respeito de sua estrutura profunda [A música, de 1875, é um hino ao imperialismo britânico. Seu refrão diz: Rule, Britannia! Britannia rules the waves! / Britons never shall be slaves. (Reine, Britannia! Britannia

reina sobre as ondas / Britânicos nunca serão escravos). N. da T.] — as noções de nação, as grandes fatias da história imperialista, os pressupostos sobre o domínio global e a supremacia, o Outro necessário à subordinação dos outros povos — ricamente condensados em suas simples ressonâncias comemorativas. Essas cadeias de conotação não estão abertas (nem se sujeitam) à mudança e reformulação no nível consciente. Conclui-se então que elas são o produto de processos e mecanismos inconscientes num sentido psicanalítico?

Isso nos remete de volta à questão de como os sujeitos se reconhecem na ideologia. Como o relacionamento entre os sujeitos individuais e os posicionamentos de um discurso ideológico específico são construídos? É possível que alguns dos posicionamentos básicos dos indivíduos na linguagem, assim como certas posições primárias no campo ideológico, sejam constituídos através de processos inconscientes, num sentido psicanalítico, em seus estágios iniciais de formação. Esses processos poderiam então orientar profundamente as formas pelas quais nós nos situamos mais tarde nos discursos ideológicos. É bem claro que esses processos de fato operam na primeira infância, tornando possível a formação de relações com os outros e o mundo exterior. São inextricavelmente amarrados — por exemplo — à natureza e ao desenvolvimento sobretudo das identidades sexuais. Por outro lado, não está de forma alguma comprovado que *apenas* estes posicionamentos constituam os mecanismos pelos quais todos os indivíduos se localizam na ideologia. Não estamos inteiramente costurados às nossas relações com o complexo campo dos discursos ideológicos historicamente situados naquele dado momento, quando vivemos a "transição da existência biológica para a existência humana" (Althusser, "Freud e Lacan", 1970/1971, p. 93). Permanecemos abertos para sermos posicionados e situados de formas distintas, em momentos diferentes de nossa existência.

Alguns afirmam que esses posicionamentos posteriores simplesmente recapitulam as posições primárias que estão estabelecidas na resolução do complexo de Édipo. Parece mais exato afirmar que os sujeitos não são posicionados em relação ao campo das ideologias exclusivamente pela resolução de processos infantis inconscientes. Também são posicionados pelas formações discursivas de formações

sociais específicas. Situam-se distintamente em relação à gama de locais sociais. Parece-me errôneo supor que o processo que permite ao indivíduo falar ou mesmo enunciar — a linguagem — é o mesmo que permite ao indivíduo enunciar a si mesmo, através de uma variedade de sistemas representacionais específicos em determinadas sociedades, como um ser que possui gênero, raça, é socialmente sexuado etc. Os mecanismos universais de interpelação podem fornecer as condições gerais necessárias à linguagem. Porém, trata-se de mera especulação afirmar que eles fornecem as condições concretas e suficientes à enunciação de ideologias historicamente específicas e diferenciadas. A teoria do discurso insiste unilateralmente que uma explicação da subjetividade em termos dos processos inconscientes lacanianos constitui, por si mesma, *toda* a teoria da ideologia. Certamente, a teoria da ideologia deve desenvolver uma teoria dos sujeitos e da subjetividade, como não fizeram as primeiras teorias marxistas. Ela deve explicar o reconhecimento do eu dentro do discurso ideológico, aquilo que permite aos indivíduos se reconhecerem no discurso e expressá-lo espontaneamente como seus autores. Mas isso não é a mesma coisa que tomar o esquema freudiano, relido sob a perspectiva lingüística de Lacan, como uma teoria adequada da ideologia nas formações sociais.

O próprio Althusser parece anteriormente (em seu ensaio "Freud e Lacan", escrito em 1964 e publicado em Althusser, 1970/1971) reconhecer a natureza necessariamente provisória e especulativa das proposições de Lacan. Ele repetiu a sucessão de "identidades" que sustenta o argumento de Lacan — a transição da existência biológica para a humana se assemelha à Lei da Ordem, que é a mesma da Lei da Cultura, que "se confunde em sua essência formal com a ordem da linguagem" (p. 193). Contudo, em uma nota de pé de página, ele extrai a natureza puramente *formal* dessas homologias:

> Formalmente: pois a Lei da Cultura que é introduzida primeiramente como linguagem... não é exaurida pela linguagem; seu conteúdo são as verdadeiras estruturas de parentesco e as formações ideológicas específicas nas quais as pessoas inscritas nessas estruturas vivenciam sua função. Não basta saber que

> a família ocidental é patriarcal e exógama... devemos também compreender as formações ideológicas que governam a paternidade, a maternidade, a vida conjugal e a infância... Uma farta pesquisa sobre essas formações ideológicas precisa ser realizada. Esta é uma tarefa para o materialismo histórico. (p. 211)

Porém, nas formulações posteriores (e mais ainda no dilúvio lacaniano que se seguiu) esse tipo de cuidado foi abandonado em uma verdadeira profusão de afirmação. Num deslize familiar, a afirmativa de que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem" torna-se "o inconsciente é o mesmo que o acesso à linguagem, à cultura, à identidade sexual, à ideologia, e assim por diante".

O que tentei fazer foi reaver uma forma bem mais simples e mais produtiva de se começar a pensar a ideologia, que também percebo na obra de Althusser, embora não em sua parte mais famosa. Reconhecendo que, nessas questões — embora nosso aparato conceitual seja extremamente sofisticado e "avançado", estamos ainda no início de uma longa e difícil jornada, em termos de uma genuína compreensão, de pesquisa substancial e de um progresso para o conhecimento realmente "aberto" (ou seja, científico). No que diz respeito a essa "longa marcha", *A favor de Marx* antecede os vôos da imaginação e ocasionalmente, da fantasia que se apossam do ensaio "Aparelhos ideológicos de Estado". Contudo, este texto não deve ser abandonado por esta razão apenas. "Contradição e sobredeterminação" contém uma idéia mais rica de determinação do que *Lendo O capital* embora não seja tão rigorosamente teorizada. *A favor de Marx* traz uma noção de ideologia mais completa do que "Aparelhos ideológicos de Estado", embora não seja tão abrangente.

LENDO UM CAMPO IDEOLÓGICO

Quero tomar um breve exemplo pessoal para ilustrar como alguns de meus comentários sobre o conceito geral de ideologia de Althusser nos permitem pensar certas formações ideológicas. Quero refletir sobre um complexo particular de discursos que implicam as ideologias de identidade, lugar, etnia e formação social geradas em torno do termo "negro". [Optou-se por uma tradução do vocábulo *black* por "negro".

Contudo, um certo impasse intercultural é gerado quando o autor utiliza o vocábulo *Negro*, já que em sua cultura este é um termo politicamente superado, o que conduz ao uso do equivalente mais próximo, "preto". N. da T.]. Tal termo "funciona como uma linguagem", e de fato o faz. Na verdade, funciona como linguagens, uma vez que as formações nas quais situo o termo, baseadas em minha própria experiência tanto no Caribe quanto na Inglaterra, não encontram uma correspondência exata na situação americana. É somente no nível "caótico" da linguagem em geral que elas são idênticas. O que encontramos são realmente diferenças, especificidades, dentro de histórias distintas, mesmo que relacionadas.

Várias vezes durante meus trinta anos de vida na Inglaterra tenho sido chamado ou interpelado como "pessoa de cor", "West Indian", ou seja, das Índias Ocidentais, "preto" [*negro*], "negro" [*black*] ou "imigrante". Algumas vezes na rua; às vezes nas esquinas; às vezes abusivamente; às vezes amistosamente; outras vezes ambiguamente. (Um amigo meu negro foi disciplinado pela organização política a que pertencia por "racismo" pois, para escandalizar a vizinhança, toda ela branca, na qual nós dois vivíamos quando estudantes, ele vinha até minha janela tarde da noite e, do meio da rua, gritava bem alto: "Preto!", só para chamar minha atenção!). Todos eles me inscrevem "no lugar" da cadeia de significantes que constrói identidades através de categorias de cor, etnia e raça.

Na Jamaica, onde vivi minha juventude e adolescência, era constantemente tratado como sendo "de cor" [*coloured*]. A forma como este termo era articulado a outros nas sintaxes de raça e etnia era tal que produzia, de fato, o significado "não negro". Os "negros" eram o resto — a vasta maioria do povo, a gente comum. Ser "de cor" era pertencer ao nível "misturado" da classe média marrom, um pouco acima do resto — em sua aspiração, senão na realidade. Minha família valorizava muito essas finas distinções classificatórias e, devido ao que significavam em termos de distinção de classe, status, raça e cor, insistiam nessa inscrição. Na verdade, se agarravam a ela com unhas e dentes, como se fosse sua última esperança ideológica de vida. Imaginem o quão humilhados eles ficaram ao descobrir que, quando vim para a Inglaterra, era tratado como pessoa "de cor" pelos nativos simplesmente

porque, na percepção destes, eu *era*, para todos os efeitos, "negro"! Em suma, o mesmo termo carregava conotações bem distintas porque operava em diferentes "sistemas de diferenças e equivalências". É a posição dentro das distintas cadeias de significantes que "significa", e não a correspondência fixa, literal entre um termo isolado e uma posição qualquer denotada no espectro de cor.

O sistema caribenho era organizado pelas finas estruturas de classificação dos discursos coloniais de raça, organizadas em uma escala ascendente até o termo máximo "branco" — este último sempre fora do alcance, o termo impossível, "ausente", cuja presença-ausência estruturava toda a cadeia. Na luta ferrenha por um lugar e uma posição, que caracteriza as sociedades dependentes, cada grau da escala possui uma profunda importância. Em contrapartida, o sistema inglês era organizado em torno de uma dicotomia mais simples, mais apropriada à ordem colonizadora: "branco/não-branco". O significado não é um reflexo transparente do mundo na linguagem, mas surge das diferenças entre os termos e categorias, os sistemas de referência, que classificam o mundo e fazem com que ele seja apropriado desta forma pelo pensamento social e o senso comum.

Enquanto indivíduo vivo e concreto, sou mesmo qualquer uma dessas interpelações? Alguma delas me esgota? Na verdade, eu não "sou" nem uma nem outra dessas formas de me representar, embora tenha sido todas elas em épocas diferentes e ainda seja algumas delas, até certo ponto. Porém, não existe um "eu" essencial, unitário — apenas o sujeito fragmentário e contraditório que me torno. Tempos depois me deparei novamente com o termo "de cor", como se eu estivesse do outro lado, além dele. Tentei ensinar a meu filho que ele era "negro" [*black*] quando este estava aprendendo o espectro de cores e ele dizia para mim que era "marrom". Obviamente, ele era ambos.

Certamente, sou das Índias Ocidentais — embora tenha vivido minha vida adulta na Inglaterra. De fato, a relação entre os termos "West Indian" e "imigrante" é complexa demais para mim. Nos anos 50, ambos eram equivalentes. Hoje o termo "West Indian" é muito romântico. Conota reggae, cuba libre, óculos escuros, mangas, e toda aquela salada de fruta

tropical enlatada que cai dos coqueiros. Esse é um "eu" idealizado (gostaria de me sentir assim mais vezes). "Imigrante" eu também conheço bem. Não há nada de romântico no termo. Coloca a pessoa inequivocamente como aquele que pertence a *outro lugar*. "E quando é que você volta para casa?" Faz parte da "cunha estrangeira" da Sra. Thatcher. De fato, só bem tarde na vida vim a entender como esse termo me posicionava — e o tratamento naquela ocasião veio de uma direção bem inesperada. Foi quando minha mãe me disse, durante uma breve visita à minha terra: "Espero que eles lá não te confundam com um desses imigrantes!" O choque do reconhecimento. Também fui às vezes "falado" por aquele outro termo ausente, não dito, aquele que nunca está lá, o termo "americano", sem a dignidade sequer de um "N" maiúsculo. O "silêncio" em torno do termo era provavelmente o mais eloqüente de todos. Termos positivamente marcados "significam" por causa de sua posição em relação àquilo que está ausente, não marcado, não dito, ou que é impronunciável. O significado é relacional dentro de um sistema ideológico de presenças e ausências. "*Fort, da.*"

Althusser, em uma controvertida passagem do "Aparelhos ideológicos de Estado", afirma que somos "já e sempre" sujeitos. Na verdade, Hirst e outros contestam isto. Se fôssemos "já e sempre" sujeitos, teríamos que nascer com a estrutura de reconhecimento e os meios de nos posicionarmos na linguagem já prontos. Enquanto Lacan, a quem Althusser e outros recorrem, usa Freud e Saussure para fornecer uma explicação de como essa estrutura de reconhecimento é formada (através da fase do espelho e das resoluções do complexo de Édipo etc.). Contudo, deixemos de lado por um momento essa objeção, já que uma verdade maior sobre a ideologia está implícita naquilo que Althusser afirma. Nós experimentamos a ideologia como se ela emanasse livre e espontaneamente de dentro de nós, como se fôssemos seus sujeitos livres, "funcionando por conta própria". Na verdade, somos falados ou falam por nós, nos discursos ideológicos que nos aguardam desde o nosso nascimento, dentro dos quais nascemos e encontramos nosso lugar. Conforme a leitura que Althusser fez de Lacan, o recém-nascido que ainda deve adquirir os meios de se situar dentro da Lei da Cultura já está sendo esperado, nomeado e posicionado

antecipadamente "pelas formas de ideologia (paterna/materna/conjugal/fraterna)".

Essa observação me recorda uma experiência de infância semelhante. Trata-se de uma história freqüentemente recontada em minha família — sempre motivo de risos, embora eu nunca tenha visto graça nela; faz parte do folclore familiar — de quando minha mãe me trouxe do hospital depois que nasci. Minha irmã olhou para o berço e disse: "Onde você arranjou esse bebê *coolie*?" Os *coolies* na Jamaica são os indianos, descendentes dos trabalhadores trazidos como semi-escravos ao país após a Abolição para substituírem os escravos nas plantações. *Coolie* denota, se é que é possível, um grau abaixo de "negro" no discurso da raça. Esta foi a forma que minha irmã encontrou de dizer que eu tinha saído bem mais escuro do que a média em nossa família, o que pode acontecer nas melhores famílias miscigenadas. Nem sei mais se isso aconteceu mesmo ou se foi uma história fabricada por minha família ou talvez se fui eu quem a inventou e agora me esqueci quando ou por quê. Mas me senti, naquela época como agora, convocado ao meu "lugar" por aquela história. A partir de então, meu lugar nesse sistema de referência tornou-se problemático. Isso pode ajudar a explicar porque e como eu eventualmente me tornei aquilo pelo qual fui nomeado pela primeira vez: o *coolie* de minha família, aquele que não se ajustou, o estrangeiro, aquele que ficava na rua em má companhia e cresceu com aquelas idéias malucas na cabeça. O Outro.

Que *contradição* gera um campo ideológico desse tipo? Seria "a contradição principal entre capital e trabalho?" Essa cadeia de significantes foi obviamente inaugurada em um momento histórico específico — o momento da escravatura. Não é eterna, nem universal. Foi a forma pela qual se tentou compreender a inserção dos povos escravizados dos reinos da costa oeste da África nas relações sociais de produção do trabalho forçado no Novo Mundo. Deixemos de lado, por um momento, a questão controvertida do modo de produção nas sociedades escravocratas ser "capitalista" ou "pré-capitalista", ou uma articulação de ambos dentro do mercado global. Nos estágios iniciais de desenvolvimento, para todos os efeitos práticos, os sistemas racial e de classe se sobrepunham um ao outro. Eram sistemas de equivalência. As

categorias raciais e étnicas continuam a ser hoje as formas pelas quais as estruturas de dominação e exploração são "vividas". Neste sentido, esses discursos têm mesmo a função de "reproduzir as relações sociais de produção". Entretanto, nas sociedades caribenhas contemporâneas, os dois sistemas *não* correspondem um ao outro perfeitamente. Há "negro" no topo da escala também, alguns deles exploradores de mão-de-obra negra, e outros que são amigos de Washington. Nem o mundo se divide nitidamente entre suas categorias sociais/naturais, nem as categorias ideológicas necessariamente produzem seus modos "apropriados" de consciência. Portanto, somos obrigados a dizer que há um conjunto complexo de articulações entre os dois sistemas de discurso. A relação de equivalência entre eles não é fixa, mas tem se alterado historicamente. Tampouco é "determinada" por uma causa única, mas resulta de uma "sobre-determinação".

Portanto, esses discursos claramente constroem a sociedade jamaicana como um campo de diferença social organizado em torno de categorias de raça, cor e etnia. A ideologia aqui exerce a função de estabelecer, para uma população, classificações específicas organizadas em torno dessas categorias. Na articulação entre os discursos de classe e raça-cor-etnia (e o deslocamento efetuado entre elas que possibilita isso), este último é constituído como o "discurso dominante", as categorias pelas quais as formas predominantes de consciência são geradas, o terreno dentro do qual os seres humanos "se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc." (Gramsci, 1971, p. 377), os sistemas de representação pelos quais as pessoas "vivem a relação imaginária com suas reais condições de existência" (Althusser, 1965/1969, p. 233). Esta análise não é acadêmica ou útil apenas por suas distinções teóricas e analíticas. A sobredeterminação de classe e raça traz as mais profundas conseqüências — algumas delas altamente contraditórias — para a *política* da Jamaica e dos negros jamaicanos em qualquer lugar.

É possível, então, examinar o campo das relações sociais, na Jamaica e na Grã-Bretanha, em termos de um campo interdiscursivo gerado por pelo menos três contradições (classe, raça e gênero), cada qual com uma história diferente, um modo distinto de operação; cada uma divide e classifica o mundo de formas diferentes. Seria então necessário, em qualquer

formação social específica, analisar como a classe, a raça e o gênero são articulados um com o outro para estabelecer posições sociais condensadas. As posições sociais, pode-se dizer, são aqui sujeitas a uma "dupla articulação". São, por definição, sobredeterminadas. Observar a superposição ou a "unidade" (fusão) entre elas, isto é, as formas pelas quais conotam ou convocam umas às outras ao articularem as diferenças no campo ideológico, não previne *os efeitos específicos* de cada estrutura. Podemos pensar em situações políticas nas quais as alianças poderiam correr de diferentes formas, dependendo de quais das articulações em jogo se tornariam dominantes então.

Pensemos agora no termo "negro" dentro de um campo semântico ou uma formação ideológica particular, em vez de um termo isolado: dentro de sua cadeia de conotações. Darei apenas dois exemplos. O primeiro é a cadeia — negro-preguiçoso-invejoso-traiçoeiro etc. que flui da identificação de "negro" em um momento histórico específico: a época da escravidão. Isso nos alerta para o fato de que, embora a distinção "negro/branco" articulada por essa cadeia não seja dada simplesmente pela contradição do capital-trabalho, as relações sociais características daquele momento histórico específico constituem seu referente nesta formação discursiva específica. No caso do Caribe, "negro" e suas conotações são uma forma de representar como as pessoas de caráter étnico distinto foram inseridas nas relações sociais de produção. Mas essa cadeia de conotações certamente não é a única. Uma outra, inteiramente diferente, é gerada dentro dos poderosos discursos religiosos que tanto têm varrido o Caribe: a associação da luz com Deus e o espírito, e da Escuridão ou "negrume" com o Inferno, o Diabo, o pecado e a condenação. Quando eu era criança e era levado à igreja por uma das minhas avós, pensava que o apelo do pastor negro ao Todo Poderoso, "Senhor, ilumine nossa escuridão", fosse um pedido bem específico por um pouco de assistência divina pessoal.

A LUTA IDEOLÓGICA

É importante examinar o campo semântico dentro do qual qualquer cadeia ideológica ganha significado. Marx nos lembra que as idéias do passado sobrecarregam as mentes dos vivos como um pesadelo. O momento da formação histórica é crítico para qualquer campo semântico. Essas zonas semânticas adquirem forma em certos períodos históricos: por exemplo, a formação do individualismo burguês nos séculos dezessete e dezoito na Inglaterra. Elas deixam traços de suas vinculações, bem depois do desaparecimento das relações sociais às quais elas se referiam. Esses traços podem ser reativados num estágio posterior, até mesmo quando os discursos já tiverem se fragmentado em ideologias orgânicas e coerentes. O senso comum contém aquilo que Gramsci denominou traços de uma ideologia "sem inventário". Tomemos como exemplo o traço do pensamento religioso em um mundo que se crê secular e que, portanto, investe de idéias seculares o "sagrado". Embora a lógica da interpretação religiosa dos termos tenha sido rompida, o repertório religioso continua a se arrastar através da história, sendo útil em uma variedade de novos contextos históricos, reforçando e fundamentando idéias aparentemente mais "modernas".

Nesse contexto, podemos localizar a possibilidade da luta ideológica. Uma cadeia ideológica particular se torna um local de luta não apenas quando as pessoas tentam deslocá-la, rompê-la ou contestá-la, suplantando-a por um conjunto inteiramente novo de termos, mas também quando interrompem o campo ideológico e tentam transformar seus significados pela modificação ou rearticulação de suas associações, passando, por exemplo, do negativo para o positivo. Freqüentemente, a luta ideológica consiste na tentativa de obter um novo conjunto de significados para um termo ou categoria já existente, de desarticulá-lo de seu lugar na estrutura significativa. Por exemplo, é justamente por conotar aquilo que é mais desprezado, despossuído, ignorante, incivilizado, inculto, maquinador e incompetente que o termo "negro" pode ser contestado, transformado e investido de um valor ideológico positivo. O conceito de "negro" não é propriedade exclusiva

de qualquer grupo social específico ou discurso isolado. Usando a terminologia de Laclau (1977) e de Laclau e Mouffe (1984), o termo, apesar de suas poderosas ressonâncias, não possui um "pertencimento de classe" obrigatório. No passado foi profundamente inserido nos discursos de distinção e abuso raciais. Por muito tempo esteve aparentemente preso aos discursos e práticas de exploração social e econômica. No período da história jamaicana, quando a burguesia nacional quis se juntar às massas na luta pela independência política formal do poder colonizador — uma luta na qual a burguesia local, não as massas, emergiu como a principal força social — o "negro" era uma espécie de disfarce. Na revolução cultural que varreu a Jamaica no final dos anos 60 e 70, quando pela primeira vez o povo reconheceu e aceitou sua herança negra-africana-escrava-negra, e o centro de gravidade da sociedade se deslocou para as "raízes", para a vida e a experiência comum das sub-classes negras urbanas e rurais como representantes da essência cultural de "Jamaican-idade" (esse é o momento da radicalização política, da mobilização em massa, da solidariedade com as lutas dos negros por liberdade em outros lugares, dos "irmãos de alma" e do "*Soul*", bem como do reggae, de Bob Marley e da religião rastafari), "negro" foi reconstituído como seu oposto. Tornou-se o sítio da construção de uma "unidade", do reconhecimento positivo da "experiência negra": o momento da constituição de um *novo* sujeito coletivo — as "massas negras em luta". Essa transformação no significado, posição e referência de "negro" não seguiu, nem refletiu, a revolução cultural negra na Jamaica naquele período. Foi uma das formas pelas quais aqueles novos sujeitos foram *constituídos*. O povo — os indivíduos concretos — sempre esteve presente. Mas, enquanto sujeitos-em-luta por um novo tempo na história, eles surgiam pela primeira vez. A ideologia, através de uma categoria antiga, foi constitutiva de sua formação em oposição.

Portanto, a palavra em si não possui uma conotação de classe específica, embora sua história seja longa e nem tão facilmente desmontável. Enquanto os movimentos sociais organizam lutas em torno de um programa específico, os significados que parecem ter sido fixados para sempre começam a perder suas ancoragens. Em suma, o significado do conceito

mudou como resultado da *luta* em torno das cadeias de conotação e das práticas sociais que possibilitaram o racismo através da construção negativa dos "negros". Ao invadir o âmago da definição negativa, o movimento negro tentou "roubar o fogo" do próprio termo. Porque "negro" antes significava tudo que devia ser menos respeitado, agora pode ser afirmado como "lindo", a base de nossa identidade social positiva, que requer e engendra respeito entre nós. "Negro", portanto, existe ideologicamente somente em relação à contestação em torno dessas cadeias de significado e às forças sociais envolvidas nessa contestação.

Eu poderia ter tomado qualquer conceito-chave, categoria ou imagem em torno da qual os grupos têm se organizado e mobilizado ou em torno do qual as práticas sociais emergentes têm se desenvolvido. Mas quis tomar um termo cuja ressonância afeta uma sociedade inteira, em função do qual toda a direção da luta social e do movimento político se modificou na história do nosso próprio tempo. Dessa forma, pretendi sugerir que a concepção não reducionista desse termo, dentro da teoria da ideologia, pode abrir campo para algo mais do que a troca idealista dos significados "bom" ou "mau" ou a luta que acontece apenas no discurso, que se fixa permanentemente pela forma como os processos inconscientes específicos são resolvidos na infância. O campo do ideológico possui seus próprios mecanismos; é um campo "relativamente autônomo" de constituição, controle e luta social. Não é independente, nem está livre dos determinismos. Mas não é *redutível* à simples determinação de qualquer um dos outros níveis de formação social em que a distinção entre negro e branco se tornou politicamente pertinente e através da qual toda a "inconsciência" racial foi articulada. Esse processo tem conseqüências e implicações concretas na maneira como a formação social como um todo se reproduz ideologicamente. A luta em torno de "negro", caso esta se torne forte o suficiente, pode impedir a sociedade de se reproduzir funcionalmente, *daquela* forma antiga. A própria reprodução social se torna um processo contestado.

Ao contrário da ênfase no argumento de Althusser, a ideologia não possui apenas a função de "reproduzir as relações sociais de produção". A ideologia também estabelece limites

para que uma sociedade-em-dominância possa se reproduzir de forma fácil, tranqüila e funcional. A idéia de que as ideologias estão já e sempre inscritas não nos permite pensar adequadamente sobre as mudanças de ênfase na linguagem e na ideologia, o que é um processo constante e sem fim — o que Volochínov (1930/1973) denominou "a plurivalência do signo ideológico" ou a "luta de classe na linguagem".

[HALL, S. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Struturalist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*, v. 2, n. 2, p. 91-114, June 1985. Tradução de Adelaine La Guardia Resende.]

NOTAS

[1] O termo geral "teoria do discurso" se refere a uma gama de desenvolvimentos teóricos relacionados e recentes na lingüística e na semiótica, bem como na teoria psicanalítica, que sucedeu à "ruptura" operada pela teoria estruturalista nos anos 70, com a obra de Barthes e Althusser. Alguns exemplos na Grã-Bretanha seriam o trabalho recente sobre o cinema e o discurso em *Screen*, escritos crítico-teóricos influenciados por Lacan e Foucault, e o desconstrucionismo pós-Derrida. Nos Estados Unidos, muitas dessas tendências poderiam ser agora incluídas sob o título de "pós-modernismo".

[2] Pelo termo "articulação" quero dizer uma conexão ou vínculo que não é necessariamente dada em todos os casos, como uma lei ou fato da vida, mas algo que requer condições particulares para sua emergência, algo que deve ser positivamente sustentado por processos específicos, que não é "eterno" mas que se renova constantemente, que pode, sob certas circunstâncias, desaparecer ou ser derrubado, levando à dissolução de antigos vínculos e a novas conexões — re-articulações. É importante ainda que uma articulação entre práticas distintas não significa que estas se tornam idênticas ou que uma se dissolve na outra. Cada qual retém suas determinações distintas, bem como suas condições de existência. Contudo, uma vez feita a articulação, as duas práticas podem funcionar em conjunto, não como uma "identidade imediata" (na linguagem utilizada por Marx na "Introdução de 1857"), mas como "distinções dentro de uma unidade".

[3] Em Lacan (1966/1977), o "Imaginário" sinaliza um relacionamento de plenitude com a imagem. Opõe-se ao "Real" e ao "Simbólico".

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *For Marx*. Tradução de B. Brewster. London: Penguin Press, 1969. (Originalmente publicado em 1965). [*A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979]

ALTHUSSER, L. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Tradução de B. Brewster. London: New Left, 1971. (Originalmente publicado em 1970.)

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Reading Capital*. Tradução de B. Brewster. London: New Left, 1970. (Originalmente publicado em 1968.)

DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Tradução de G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.

FOUCAULT, M. *Power/knowledge*: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. Organização e tradução de C. Gordon, I. Marshall, J. Mepham, K. Soper. New York: Pantheon, 1980. (Originalmente publicado em 1972).

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. Tradução de Q. Hoare e G. Nowell-Smith. New York: International, 1971.

HALL, S; SLACK, W. J.; GROSSBERG, L. *Cultural Studies*. London: Macmillan. (Em vias de publicação).

HALL, S. Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction'. *Working Papers in Cultural Studies*, v. 6, p. 132-170, 1974.

LACAN, J. *Écrits*: a selection. Tradução de A. Sheridan. New York: International, 1977. (Originalmente publicado em 1966.)

LACLAU, E. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left, 1977.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: New Left, 1985.

LEVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology*. Tradução de C. Jacobson e B. G. Schoepf. London: Penguin, 1972. (Originalmente publicado em 1958.)

MARX, K. *Early Writings.* Tradução T. B. Bottomore. London: C. A. Watts, 1963.

MARX, K. *Capital.* London: Lawrence and Wishart, 1970, v. 3.

MARX, K. *Grundrisse.* Tradução de M. Nicholaus. London: Penguin, 1973.

MARX, K; ENGELS, F. *The German Ideology.* London: Lawrence and Wishart, 1970.

POULANTZAS, N. *Political Power and Social Classes.* Tradução de T. O'Hagan. London: New Left, 1975. [1968].

VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language.* Tradução de I. Matejka e I. R. Tutunik. New York: Seminar, 1973. [1930]. [*Marxismo e a filosofia da linguagem.* São Paulo: Hucitec, 1981].

ESTUDOS CULTURAIS E SEU LEGADO TEÓRICO

O título "Estudos culturais e seu legado teórico" implica que se olhe para o passado, de forma a poder consultar-se e pensar-se o presente e o futuro dos estudos culturais em retrospectiva. Parece mesmo ser necessário fazer-se algum trabalho genealógico e arqueológico nos arquivos. Ora, me é extremamente difícil lidar com a questão dos arquivos, pois, no que toca aos estudos culturais, sinto-me como um *tableau vivant*, um espírito do passado ressuscitado, outorgando-se a si próprio a autoridade de uma origem. No final das contas, os estudos culturais não emergiram em algum lugar naquele momento em que conheci Raymond Williams, ou na troca de olhares entre eu e Richard Hoggart? Os estudos culturais teriam nascido nesse momento, saindo prontos da nossa cabeça, já em estado adulto! Quero falar do passado, mas certamente não dessa forma. Não gostaria de me referir aos estudos culturais britânicos (que, de qualquer modo, é um significante com o qual me sinto pouco à vontade) de uma forma patriarcal, como guardião da consciência dos estudos culturais, esperando escoltá-los de volta aos parâmetros de sua verdadeira essência. Em outras palavras, quero esquivar-me dos numerosos fardos de representação que as pessoas geralmente carregam consigo — carrego pelo menos três: espera-se que eu fale por todos os indivíduos de raça negra sobre todas as questões teóricas, críticas etc., como também se espera, às vezes, que eu represente quer a política britânica,

ESTUDOS CULTURAIS E SEU LEGADO TEÓRICO

O título "Estudos culturais e seu legado teórico" implica que se olhe para o passado, de forma a poder consultar-se e pensar-se o presente e o futuro dos estudos culturais em retrospectiva. Parece mesmo ser necessário fazer-se algum trabalho genealógico e arqueológico nos arquivos. Ora, me é extremamente difícil lidar com a questão dos arquivos, pois, no que toca aos estudos culturais, sinto-me como um *tableau vivant*, um espírito do passado ressuscitado, outorgando-se a si próprio a autoridade de uma origem. No final das contas, os estudos culturais não emergiram em algum lugar naquele momento em que conheci Raymond Williams, ou na troca de olhares entre eu e Richard Hoggart? Os estudos culturais teriam nascido nesse momento, saindo prontos da nossa cabeça, já em estado adulto! Quero falar do passado, mas certamente não dessa forma. Não gostaria de me referir aos estudos culturais britânicos (que, de qualquer modo, é um significante com o qual me sinto pouco à vontade) de uma forma patriarcal, como guardião da consciência dos estudos culturais, esperando escoltá-los de volta aos parâmetros de sua verdadeira essência. Em outras palavras, quero esquivar-me dos numerosos fardos de representação que as pessoas geralmente carregam consigo — carrego pelo menos três: espera-se que eu fale por todos os indivíduos de raça negra sobre todas as questões teóricas, críticas etc., como também se espera, às vezes, que eu represente quer a política britânica,

quer os estudos culturais. Chama-se a isto o fardo do homem negro, e gostaria de poder escapar-me dele neste momento.

Paradoxalmente, o meu objetivo acarreta uma visão autobiográfica. Pensa-se a autobiografia habitualmente como algo revestido da autoridade da autenticidade. Contudo, terei que falar de um ponto de vista autobiográfico, se quiser fugir de ter a última palavra no assunto. Vou falar da minha perspectiva sobre certos momentos e legados teóricos nos estudos culturais, não por esta constituir uma verdade, nem por representar a única forma de se contar a história. Eu próprio já a contei, em vezes anteriores, de múltiplas formas alternativas; e tenciono voltar a contá-la de forma diferente. Mas neste exato momento, para a presente conjetura, desejaria tomar uma posição em relação à grande narrativa dos estudos culturais, com o fim de incentivar reflexões sobre os estudos culturais como prática, sobre o nosso posicionamento institucional e sobre o seu projeto. Quero fazê-lo ao referir-me a alguns legados ou momentos teóricos, mas de uma maneira muito particular. Este ensaio não consiste num comentário sobre o êxito ou utilidade de posicionamentos teóricos distintos nos estudos culturais (deixo esse objetivo para outra ocasião). Consiste, antes, numa tentativa de transmitir a minha impressão de certos momentos nos estudos culturais, e a partir daí, de marcar algumas posições relativamente à questão geral do relacionamento entre a teoria e a política.

Os estudos culturais são uma formação discursiva, no sentido foucaultiano do termo. Apesar de alguns de nós termos estado presentes quando os estudos culturais assumiram esse nome, eles não têm uma origem simples. Muito do trabalho do qual os estudos culturais surgiram já se encontrava presente, a meu ver, na obra de outros autores. Raymond Williams partilha da mesma opinião, e traça, no ensaio intitulado "The Future of Cultural Studies" (1989), as raízes dos estudos culturais nos primórdios do movimento para a educação dos adultos. "A relação entre um projeto e uma formação é sempre decisiva", escreve, por estes últimos consistirem em "diferentes modos de materializar... e subseqüentemente de descrever uma disposição comum de energia e direção". Os estudos culturais abarcam discursos múltiplos, bem como numerosas histórias distintas. Compreendem um conjunto de formações, com as suas diferentes

conjunturas e momentos no passado. Gostaria de insistir na variedade de trabalhos inerentes aos estudos culturais. Consistindo sempre num conjunto de formações instáveis, encontravam-se "centrados" apenas entre aspas, de um modo particular que tentarei definir em seguida. Os estudos culturais tiveram uma grande diversidade de trajetórias: muitos seguiram e seguem percursos distintos no seu interior; foram construídos por um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes, todos em contenção uns com os outros. O trabalho teórico do Centre for Contemporary Cultural Studies era mais apropriadamente chamado de "ruído teórico", sendo acompanhado por uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis, e silêncios irados.

Ora, será que isto significa que os estudos culturais não constituem uma área de regulamentação disciplinar, ou seja, que vale qualquer tipo de ação desde que o autor opte por se denominar ou se posicionar dentro do seu projeto e prática? Também não me agrada esta formulação. Apesar do projeto dos estudos culturais se caracterizar pela abertura, não se pode reduzir a um pluralismo simplista. Sim, recusa-se a ser uma grande narrativa ou um meta-discurso de qualquer espécie. Sim, consiste num projeto aberto ao desconhecido, ao que não se consegue ainda nomear. Todavia, demonstra vontade em conectar-se; têm interesse em suas escolhas. É importante chegar-se a uma definição dos estudos culturais; não podem consistir apenas em qualquer reivindicação que marcha sob uma bandeira particular. É uma iniciativa ou projeto sério, o que se inscreve no aspecto "político" dos estudos culturais. Não que uma dada política se encontre inscrita, a priori, nos estudos culturais. No entanto, algo está *em jogo* nos estudos culturais de uma forma que, acho e espero, não é exatamente o caso em muitas outras importantes práticas críticas e intelectuais. Registra-se aqui uma tensão entre a recusa de se fechar o campo, de policiá-lo e, ao mesmo tempo, uma determinação de se definirem posicionamentos a favor de certos interesses e de defendê-los. Essa é a tensão — a abordagem dialógica à teoria — que quero tratar de várias formas ao longo do presente ensaio. Se bem que não acredite no fechamento do conhecimento, considero que a política não é possível sem o que denominei de "clausura

conjunturas e momentos no passado. Gostaria de insistir na variedade de trabalhos inerentes aos estudos culturais. Consistindo sempre num conjunto de formações instáveis, encontravam-se "centrados" apenas entre aspas, de um modo particular que tentarei definir em seguida. Os estudos culturais tiveram uma grande diversidade de trajetórias: muitos seguiram e seguem percursos distintos no seu interior; foram construídos por um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes, todos em contenção uns com os outros. O trabalho teórico do Centre for Contemporary Cultural Studies era mais apropriadamente chamado de "ruído teórico", sendo acompanhado por uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis, e silêncios irados.

Ora, será que isto significa que os estudos culturais não constituem uma área de regulamentação disciplinar, ou seja, que vale qualquer tipo de ação desde que o autor opte por se denominar ou se posicionar dentro do seu projeto e prática? Também não me agrada esta formulação. Apesar do projeto dos estudos culturais se caracterizar pela abertura, não se pode reduzir a um pluralismo simplista. Sim, recusa-se a ser uma grande narrativa ou um meta-discurso de qualquer espécie. Sim, consiste num projeto aberto ao desconhecido, ao que não se consegue ainda nomear. Todavia, demonstra vontade em conectar-se; têm interesse em suas escolhas. É importante chegar-se a uma definição dos estudos culturais; não podem consistir apenas em qualquer reivindicação que marcha sob uma bandeira particular. É uma iniciativa ou projeto sério, o que se inscreve no aspecto "político" dos estudos culturais. Não que uma dada política se encontre inscrita, a priori, nos estudos culturais. No entanto, algo está *em jogo* nos estudos culturais de uma forma que, acho e espero, não é exatamente o caso em muitas outras importantes práticas críticas e intelectuais. Registra-se aqui uma tensão entre a recusa de se fechar o campo, de policiá-lo e, ao mesmo tempo, uma determinação de se definirem posicionamentos a favor de certos interesses e de defendê-los. Essa é a tensão — a abordagem dialógica à teoria — que quero tratar de várias formas ao longo do presente ensaio. Se bem que não acredite no fechamento do conhecimento, considero que a política não é possível sem o que denominei de "clausura

arbitrária"; sem o que Homi Bhabha chamou de agência social como clausura arbitrária. Em outras palavras, não entendo uma prática que tenta fazer uma diferença no mundo que não tenha alguns pontos de diferença ou distinção a definir e defender. Trata-se de posicionamentos, apesar de estes últimos não serem nem finais nem absolutos. Não podem ser traduzidos intactos de uma conjuntura para outra; não se pode esperar que se mantenham no mesmo lugar. Quero voltar àquele momento em que se definiam os interesses dos estudos culturais, àqueles momentos em que os posicionamentos começavam a ter um peso.

Esta é uma forma de focar a questão da "mundanidade" dos estudos culturais, para usar um termo de Edward Said. Não fico, aqui, com as conotações seculares da metáfora da mundanidade, mas antes com a mundanidade dos estudos culturais. Falo da "sujeira" do jogo semiótico, se me permitem a expressão. Estou tentando devolver o projeto dos estudos culturais do ar límpido do significado, da textualidade e da teoria, para algo sujo, bem mais embaixo. Isso envolve o difícil exercício de examinar algumas das "viradas" ou conjunturas teóricas mais cruciais nos estudos culturais.

O primeiro traço que quero desconstruir está relacionado à idéia de que os estudos culturais britânicos se definem por terem se tornado, a certa altura, uma prática crítica marxista. O que significa exatamente esta designação dos estudos culturais como teoria crítica marxista? Como podemos pensar os estudos culturais naquele momento? De que momento estamos falando? Quais as implicações para os legados teóricos, traços e seqüelas do marxismo nos estudos culturais? Há diversas formas de se contar a história, e lembrem-se de que não proponho esta versão como a única narrativa possível. Contudo, vou apresentá-la de um modo que talvez os surpreenda.

Entrei nos estudos culturais pela Nova Esquerda, e ela sempre considerou o marxismo como problema, dificuldade, perigo, e não como solução. Por quê? Nada teve a ver com questões teóricas enquanto tais, ou em isolamento, mas com o fato de que a minha formação política, bem como a da Nova Esquerda, ocorreram num momento historicamente muito semelhante ao atual — um fato que me surpreende

ter passado desapercebido por tanta gente —, o momento da desintegração de um certo tipo de marxismo. De fato, a primeira Nova Esquerda britânica emergiu em 1956 no momento do desmantelamento de todo um projeto histórico-político. Neste sentido, entrei no marxismo de costas: como se fosse contra os tanques soviéticos em Budapeste. Com estas palavras, não estou negando que tanto eu quanto os estudos culturais fomos, desde o início, fortemente influenciados pelas questões que o marxismo, como projeto político, colocou na agenda: o poder, a extensão global e as capacidades de realização histórica do capital; a questão de classe social; os relacionamentos complexos entre o poder — termo esse que é mais fácil integrar aos discursos sobre cultura do que "exploração" —, e a exploração; a questão de uma teoria geral que poderia ligar, sob uma reflexão crítica, os domínios distintos da vida, a política e a teoria, a teoria e a prática, questões econômicas, políticas, ideológicas, e assim por diante; a própria noção de conhecimento crítico e a sua produção como prática. Tais questões cruciais referem-se ao que significava trabalhar na vizinhança do marxismo, sobre o marxismo, contra o marxismo, com ele e para tentar desenvolvê-lo.

Em nenhum momento os estudos culturais e o marxismo se encaixaram perfeitamente, em termos teóricos. Desde o início (permitam-me que me expresse assim por agora), já pairava no ar a sempre pertinente questão das grandes insuficiências, teóricas e políticas, dos silêncios retumbantes, das grandes evasões do marxismo — as coisas de que Marx não falava nem parecia compreender, que eram o nosso objeto privilegiado de estudo: cultura, ideologia, linguagem, o simbólico. Pelo contrário, os elementos que aprisionavam o marxismo como forma de pensamento, como atividade de prática crítica, encontravam-se, já e desde sempre, presentes — a ortodoxia, o caráter doutrinário, o determinismo, o reducionismo, a imutável lei da história, o seu estatuto como metanarrativa. Isto é, o encontro entre os estudos culturais britânicos e o marxismo tem primeiro que ser compreendido como o envolvimento com um problema — não com uma teoria, nem mesmo com uma problemática. Começa, e desenvolve-se, por meio de uma crítica de um certo reducionismo

e economicismo, que creio não ser extrínseco, mas intrínseco ao marxismo; a contestação do modelo de base e superestrutura, através do qual ambos os marxismos, o sofisticado e o vulgar, tentaram pensar o relacionamento entre sociedade, economia e cultura. Encontrava-se localizado e situado na contestação necessária e prolongada, e por enquanto interminável, da questão da falsa consciência. Exigia, no meu caso, uma ainda incompleta contestação do profundo eurocentrismo da teoria marxista. Quero precisar este último aspecto. Não se trata apenas do local de nascença de Marx, nem dos temas de que falava, mas antes do modelo situado no âmago das partes mais desenvolvidas da teoria marxista, que sugeriam a evolução orgânica do capitalismo a partir das suas próprias transformações. Mas eu era oriundo de uma sociedade onde o profundo tegumento da sociedade, economia e cultura capitalistas tinha sido imposto pela conquista e pela colonização. Esta não é uma crítica vulgar, mas sim teórica. Não responsabilizo Marx por ter nascido onde nasceu; apenas questiono a teoria destinada a apoiar o modelo em torno do qual se encontra articulada: o seu Eurocentrismo.

Quero sugerir uma metáfora diferente para o trabalho teórico: uma metáfora de luta, de combate com os anjos. A única teoria que vale a pena reter é aquela que você tem de contestar, não a que você fala com profunda fluência. Desejaria dizer algo mais adiante sobre a surpreendente fluência teórica dos estudos culturais contemporâneos. Contudo, a minha própria experiência com a teoria — e o marxismo é um exemplo paradigmático — consiste num combate com os anjos — uma metáfora que vocês podem interpretar o mais literalmente possível. Lembro-me de ter lutado com Althusser. Lembro-me de, ao ver a idéia de "prática teórica" em *Lendo O Capital*, pensar, "já li o suficiente". Disse a mim mesmo: não cederei um milímetro a esta tradução pós-estruturalista malfeita do marxismo clássico, a não ser que ela me consiga vencer, a não ser que me consiga derrotar no espírito. Terá que caminhar sobre o meu cadáver para me convencer. Declarei-lhe guerra, até a morte. Um artigo longo, algo prolixo (Hall, 1974) que se debruça sobre a Introdução, escrita por Marx em 1857, aos *Grundrisse*, no qual procurei definir a diferença entre o estruturalismo da epistemologia marxista por um lado, e o da althusseriana por outro, foi

apenas o início deste longo envolvimento. E esta não é apenas uma questão pessoal. No Centre for Contemporary Cultural Studies, durante cinco ou seis anos, muito depois da moda antiteórica ou da resistência à teoria nos estudos culturais ter sido superada, decidimos, de uma forma muito antibritânica, mergulhar na teoria: demos a volta em todo o pensamento europeu, para não fazermos uma simples capitulação ao *zeitgeist*, tornando-nos marxistas. Lemos o idealismo alemão, lemos Weber ao avesso, lemos o idealismo hegeliano, lemos a crítica idealista de arte. (Já escrevi a respeito nos artigos intitulados "O interior da ciência: ideologia e a sociologia do conhecimento" (1980a) e "Cultural Studies and the Centre: Some Problems and Problematics" (1980b).)

Assim, a noção de que o marxismo e os estudos culturais encaixaram um no outro, reconhecendo uma afinidade imediata entre si e dando as mãos em algum momento de síntese hegeliana ou teleológica — consistindo este no momento fundador dos estudos culturais — está totalmente errada. Não podia ser mais diferente do que isso. E quando, eventualmente, na década de 70, os estudos culturais britânicos avançaram — de formas muito distintas, convenhamos — dentro da problemática do marxismo, deveria entender-se o termo "problemática" num sentido genuíno, não apenas num sentido formalista-teórico: como problema, incidindo tanto sobre a luta contra os constrangimentos e limites daquele modelo quanto sobre as questões necessárias que o marxismo nos exigia responder. E quando, por fim, no meu próprio trabalho, procurei aprender com os avanços teóricos de Gramsci e trabalhar com eles, foi apenas porque certas estratégias de evasão teriam obrigado a obra de Gramsci, de diversas formas, a responder ao que apenas posso chamar (eis outra metáfora para o trabalho teórico) os enigmas da teoria — àquilo que a teoria marxista não conseguia responder, ou seja, os assuntos relativos ao mundo moderno descobertos por Gramsci que permaneciam sem solução dentro do quadro conceitual da grande teoria, o marxismo, no qual continuou a trabalhar. A certa altura, as questões que ainda queria abordar eram-me inacessíveis, exceto através de um desvio gramsciano. Não por que Gramsci as resolveu, mas porque pelo menos as abordou. Não desejaria

aqui apresentar a minha opinião pessoal sobre o que os estudos culturais no contexto britânico teriam, num dado período, aprendido com Gramsci: a quantidade imensa de coisas sobre a natureza da própria cultura, sobre a disciplina do conjuntural, sobre a importância da especificidade histórica, sobre a extraordinariamente produtiva metáfora da hegemonia, sobre a maneira como se pode pensar relações de classe apenas se se recorre à noção deslocada de conjunto e de blocos. Esses são os ganhos decorrentes de um desvio via Gramsci, mas minha intenção não é de falar deles. Sobre Gramsci, neste contexto, quero dizer que, enquanto ele pertencia ou pertence à problemática do marxismo, a sua importância para aquele momento dos estudos culturais britânicos consiste precisamente em quanto ele *deslocou* radicalmente algumas das heranças marxistas nos estudos culturais. O caráter radical do "deslocamento" gramsciano do marxismo ainda não foi compreendido, e provavelmente nunca será levado em conta, agora que estamos entrando na era do pós-marxismo. É esta a natureza do movimento da história e do modismo intelectual. Contudo, Gramsci contribuiu com algo mais para os estudos culturais, e gostaria de aprofundar-me um pouco nesse tema, pois essa contribuição envolve o que chamo da necessidade de reflexão sobre a nossa posição institucional e a nossa prática intelectual.

Assim como fizeram outras pessoas ligadas aos estudos culturais e especialmente no Centro, tentei descrever o que pensávamos estar fazendo com o tipo de trabalho intelectual ali estabelecido. Devo admitir que, apesar de ter lido diversos registros mais sofisticados e elaborados, o de Gramsci ainda me parece ser o que mais se aproxima daquilo que procurávamos fazer. Certamente, sua frase "a produção de intelectuais orgânicos" se revela problemática. Mas para mim não há dúvida de que buscávamos uma prática institucional nos estudos culturais que pudesse produzir um intelectual orgânico. Não sabíamos previamente o que isso significaria, no contexto britânico dos anos 70, e não tínhamos certeza de que reconheceríamos essa figura, caso conseguíssemos produzi-la. A dificuldade inerente ao conceito de intelectual orgânico é que o mesmo consiste no aparente alinhamento dos intelectuais com um movimento histórico emergente e não conseguíamos perceber então, como não vislumbramos

agora, onde se encontrava esse movimento. Éramos intelectuais orgânicos sem qualquer ponto orgânico de referência; intelectuais orgânicos com uma nostalgia ou vontade ou esperança (para usar uma frase de Gramsci de outro contexto) que a dada altura o trabalho intelectual nos preparasse para esse tipo de relacionamento, se tal conjuntura alguma vez viesse a surgir. Mais sinceramente, estávamos prontos a imaginar ou imitar ou simular um tal relacionamento na sua ausência: "pessimismo do intelecto, otimismo da vontade".

Mas acho de extrema importância o fato de o pensamento gramsciano em torno destas questões captar aquilo que nós éramos. Porque um segundo aspecto da definição de Gramsci do trabalho intelectual — definição essa que penso ter estado sempre próxima da noção dos estudos culturais como projeto — foi a sua exigência de que o "intelectual orgânico" trabalhasse simultaneamente em duas frentes. Por um lado, tínhamos que estar na vanguarda do trabalho teórico intelectual, pois, segundo Gramsci, é dever dos intelectuais orgânicos ter conhecimentos superiores aos dos intelectuais tradicionais: conhecimentos verdadeiros, não apenas fingir que se sabe, não apenas ter a facilidade do conhecimento, mas conhecer bem e profundamente. O conhecimento para o marxismo é tão freqüentemente puro reconhecimento — mais uma reprodução daquilo que sempre soubemos! Se jogarem o jogo da hegemonia terão que ser mais espertos do que "eles". Assim, não há limites teóricos dos quais os estudos culturais possam recuar. Contudo, o segundo aspecto é igualmente crucial: o intelectual orgânico não pode subtrair-se da responsabilidade da transmissão dessas idéias, desse conhecimento, através da função intelectual, aos que não pertencem, profissionalmente, à classe intelectual. E a não ser que essas duas frentes estejam operando simultaneamente, ou pelo menos a não ser que essas duas ambições façam parte do projeto dos estudos culturais, qualquer avanço teórico nunca será acompanhado por um envolvimento no nível do projeto político.

Preocupa-me muito que decodifiquem o meu discurso como sendo antiteórico. Não é antiteoria, mas tem a ver com as condições e os problemas inerentes ao desenvolvimento do trabalho intelectual e teórico como prática política.

A opção de viver com as tensões entre estas duas exigências, sem procurar resolvê-las, é um caminho um tanto difícil. Gramsci nunca pediu que as resolvêssemos, mas deu-nos um exemplo prático de como conviver com elas. Nunca produzimos intelectuais orgânicos (antes tivéssemos) no Centro. Nunca nos ligamos a esse movimento histórico em ascendência; o nosso exercício foi metafórico. Contudo, as metáforas são coisas sérias. Afetam a prática. Estou tentando re-descrever os estudos culturais como trabalho teórico que terá que continuar a conviver com essa tensão.

Queria ainda falar de dois outros momentos teóricos nos estudos culturais que interromperam a já-interrompida história da sua formação. Alguns desses acontecimentos surgiram quase que da estratosfera: não se engendraram no interior, não faziam parte de um desenvolvimento interno geral da teoria da cultura. O chamado desenvolvimento dos estudos culturais foi, incontáveis vezes, interrompido por rompimentos, verdadeiras rupturas, de forças exteriores; como se se tratasse da interrupção por novas idéias que descentraram o que parecia ser uma prática acumulada de trabalho. Há assim outra metáfora para o trabalho teórico: o trabalho teórico como interrupção.

Ocorreram pelo menos duas interrupções no trabalho do Centre for Contemporary Cultural Studies: a primeira em torno do feminismo e a segunda incidindo sobre questões de raça. Este ensaio não consiste numa tentativa de resumir os avanços e conseqüências teóricos e políticos da intervenção feminista para os estudos culturais britânicos; esse objetivo ficará para outro dia, outro lugar. Contudo, também não quero deixar de invocar aquele momento de um modo vago e casual. A intervenção do feminismo foi específica e decisiva para os estudos culturais (bem como para muitos outros projetos teóricos). Introduziu uma ruptura. Reorganizou o campo de maneiras bastante concretas. Primeiro, a proposição da questão do pessoal como político — e suas conseqüências para a mudança do objeto de estudo nos estudos culturais — foi completamente revolucionário em termos teóricos e práticos. Segundo, a expansão radical da noção de poder, que até então tinha sido fortemente desenvolvida dentro do arcabouço da noção do público, do domínio público, com o resultado de que o termo *poder* — tão central

para a problemática anterior da hegemonia — não pôde ser utilizado da mesma maneira. Terceiro, a centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão do próprio poder. Quarto, a abertura de muitas questões que julgávamos ter abolido em torno da área perigosa do subjetivo e do sujeito, colocando essas questões no centro dos estudos culturais como prática teórica. Quinto, a reabertura da "fronteira fechada" entre a teoria social e a teoria do inconsciente — a psicanálise. É difícil descrever a importância da abertura desse novo continente nos estudos culturais, definida pelo relacionamento — ou antes, aquilo que Jacqueline Rose chamou de "relações instáveis" — entre o feminismo, a psicanálise e os estudos culturais.

Sabe-se que aconteceu, mas não se sabe quando nem onde se deu o primeiro arrombamento do feminismo. Uso a metáfora deliberadamente; chegou como um ladrão à noite, invadiu; interrompeu, fez um barulho inconveniente, aproveitou o momento, cagou na mesa dos estudos culturais. O título do volume em que este ataque de surpresa primeiro se realizou — *Women Take Issue** — é ilustrativo: pois as mulheres não só tomaram conta do livro publicado naquele ano, como também iniciaram uma querela. Mas quero lhes dizer algo mais sobre o que aconteceu. Dada a importância crescente do trabalho intelectual feminista, bem como dos primórdios do movimento feminista no início da década de 70, muitos de nós no Centro — na maioria homens, é claro — pensamos que fosse o momento de introduzir trabalho feminista de qualidade nos estudos culturais. E tentamos realmente atraí-lo, importá-lo, fazendo boas propostas a intelectuais feministas de peso. Como seria de esperar, muitas das mulheres nos estudos culturais não estavam interessadas neste projeto "magnânimo". Abríamos a porta aos estudos feministas, como bons homens transformados. E, mesmo assim, quando o feminismo arrombou a janela, todas as resistências, por mais insuspeitas que fossem, vieram à tona — o poder patriarcal plenamente instalado, que acreditara ter-se desautorizado a si próprio. Aqui não há líderes, dizíamos naqueles tempos; estamos todos, estudantes e corpo docente, unidos na aprendizagem da prática dos estudos culturais. Todo mundo é livre para decidir o que bem entender etc. E, todavia, quando se chegava à questão da leitura curricular... Foi precisamente

aí que descobri a natureza sexuada do poder. Muito, mas muito tempo depois de conseguir pronunciar essas palavras, confrontei-me com a realidade do profundo discernimento foucaultiano quanto à reciprocidade individual do conhecimento e do poder. Falar de abrir mão do poder é uma experiência radicalmente diferente de ser silenciado. Eis aqui outra forma de pensar, outra metáfora para a teoria: o modo como o feminismo rompeu e interrompeu os estudos culturais.

Há ainda a questão racial nos estudos culturais. Já me referi às fontes extrínsecas importantes na formação dos estudos culturais — por exemplo, àquilo que chamei o momento da Nova Esquerda, e a sua querela inicial com o marxismo. Contudo, esta foi uma conjuntura profundamente britânica ou inglesa. Com efeito, fazer com que os estudos culturais colocassem na sua agenda as questões críticas de raça, a política racial, a resistência ao racismo, questões críticas da política cultural, consistiu numa ferrenha luta teórica, uma luta da qual, curiosamente, *Policing the Crisis* foi o primeiro exemplo, já muito tardio. Representou uma virada decisiva no meu próprio trabalho intelectual e teórico, bem como no do Centro. Mais uma vez, foi apenas o resultado de um longo, algo amargo — certamente amargamente contestado — combate interno contra um silêncio retumbante, mas inconsciente. Um combate que continuou no que desde então se tornou conhecido, apenas na história reescrita, como um dos grandes livros seminais do Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back*. Na verdade, Paul Gilroy e o grupo de pessoas que produziram o livro tiveram imensa dificuldade em criar o espaço teórico e político necessário no Centro, espaço que lhes permitisse debruçar-se sobre o projeto.

Queria reter a noção, implícita em ambos os exemplos, de que os movimentos provocam momentos teóricos. E as conjunturas históricas insistem nas teorias: são momentos reais na evolução da teoria. Mas aqui tenho que parar e refazer meu caminho, porque acho que vocês podem ter voltado a ouvir, naquilo que eu estou dizendo, uma invocação a um populismo antiteórico simplista, que não respeita nem reconhece a importância crucial, a cada instante, dos acontecimentos que tento recontar, do que poderia chamar de demora necessária ou desvio através da teoria. Desejaria

falar desse "desvio necessário" por um momento. O que descentrou e deslocou o caminho estabelecido do Centre for Contemporary Cultural Studies e, até certo ponto, dos estudos culturais britânicos em geral, é o que se chama às vezes de "virada lingüística": a descoberta da discursividade, da textualidade. Também houve baixas no Centro em torno destes termos. Travou-se uma luta com eles, exatamente da mesma forma que tentei descrever anteriormente. Mas os ganhos decorrentes do envolvimento com esses conceitos são decisivos para compreender como a teoria veio a ser desenvolvida nesse trabalho. Contudo, a meu ver, estas contrapartidas teóricas nunca poderão constituir um momento de auto-suficiência.

De novo, não há aqui espaço para fazer mais do que elencar os progressos teóricos decorrentes dos encontros com trabalho estruturalista, semiótico e pós-estruturalista: a importância crucial da linguagem e da metáfora lingüística para *qualquer* estudo da cultura; a expansão da noção do texto e da textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além do significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação; do simbólico como fonte de identidade. São enormes avanços teóricos, apesar de que, claro, sempre se atentara às questões da linguagem (muito antes da revolução semiótica, o trabalho de Raymond Williams desempenhou aqui um papel central). No entanto, a reconfiguração da teoria, que resultou em ter de se pensar questões da cultura através das metáforas da linguagem e da textualidade, representa um ponto para além do qual os estudos culturais têm agora que necessariamente se localizar. A metáfora do discursivo, da textualidade, representa um adiamento necessário, um deslocamento, que acredito estar *sempre* implícito no conceito da cultura. Se vocês pesquisam sobre a cultura, ou se tentaram fazer pesquisa em outras áreas verdadeiramente importantes e, não obstante, se encontraram reconduzidos à cultura, se acontecer que a cultura lhes arrebate a alma, têm de reconhecer que irão sempre trabalhar numa área de deslocamento. Há sempre

algo descentrado no meio cultural [*the medium of culture*], na linguagem, na textualidade, na significação; há algo que constantemente escapa e foge à tentativa de ligação, direta e imediata, com outras estruturas. E ainda, simultaneamente, a sombra, a estampa, o vestígio daquelas outras formações, da intertextualidade dos textos em suas posições institucionais, dos textos como fontes de poder, da textualidade como local de representação e de resistência, nenhuma destas questões poderá jamais ser apagada dos estudos culturais.

A questão é, o que acontece quando uma área — que tenho procurado descrever de forma muito pontual, dispersa e interrupta, como algo que muda constantemente de direção, e que é definida como projeto político — tenta desenvolver-se como uma espécie de intervenção teórica coerente? Ou, para inverter a questão, o que acontece quando um projeto acadêmico e teórico tenta envolver-se em pedagogias que se apóiam no envolvimento ativo de indivíduos e grupos, ou quando tenta fazer uma diferença no mundo institucional onde se encontra? Estas são questões extremamente complicadas de resolver, pois solicitam que digamos "sim" e "não" ao mesmo tempo. Pede-se que assumamos que a cultura irá sempre trabalhar através das suas textualidades — e, simultaneamente, essa textualidade nunca é suficiente. Mas nunca suficiente em relação a quê? Nunca suficiente para quê? Torna-se dificílimo responder a tal questão, pois, filosoficamente, nunca foi possível no campo teórico dos estudos culturais — seja este concebido em termos de textos e contextos, de intertextualidade, ou de formações históricas nas quais as práticas culturais se encontram arraigadas — dar conta teoricamente das relações da cultura e dos seus efeitos. Contudo, queria enfatizar que, enquanto os estudos culturais não aprenderem a viver com esta tensão, que todas as práticas teóricas têm de assumir — uma tensão que Said descreve como o estudo do texto nas suas afiliações com "instituições, gabinetes, agências, classes, academias, corporações, grupos, partidos ideologicamente definidos, profissões, nações, raças e gêneros" —, terão renunciado à sua vocação "mundana". Isto é, a menos que e até que se respeite o deslocamento necessário da cultura, sem todavia deixar de nos irritarmos com o seu fracasso em reconciliar-se com outras questões importantes, com outras questões que não podem nem nunca poderão ser

inteiramente abrangidas pela textualidade crítica nas suas elaborações, os estudos culturais como projeto, como intervenção, continuarão incompletos. Se você perder contato com essa tensão, poderá produzir ótimo trabalho intelectual, mas terá perdida a prática intelectual como política. Ofereço-lhes isso não por achar que os estudos culturais devam ser assim, nem porque o Centro conseguiu fazê-lo bem, mas simplesmente porque penso que, em geral, isso define os estudos culturais como projeto. Seja no contexto britânico, seja no americano, os estudos culturais têm chamado a atenção não apenas devido ao seu desenvolvimento interno teórico por vezes estonteante, mas por manter questões políticas e teóricas numa tensão não resolvida e permanente. Os estudos culturais permitem que essas questões se irritem, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final.

Tenho falado principalmente em termos de história prévia. No entanto, as discussões em torno da AIDS me lembram fortemente essa tensão. A AIDS é uma das questões que nos defronta com a nossa incapacidade, enquanto intelectuais críticos, de produzir efeitos reais no mundo em que vivemos. E, mesmo assim, ela tem sido freqüentemente representada de formas contraditórias. Diante da urgência das pessoas que estão morrendo, qual, em nome de Deus, é o propósito dos estudos culturais? Qual o sentido do estudo das representações, se não oferece resposta a alguém que pergunta se, caso tome a medicação indicada, irá morrer dois dias depois ou uns meses antes do previsto? Nessas alturas, penso que qualquer pessoa que se envolva seriamente nos estudos culturais como prática intelectual deve sentir, na pele, sua transitoriedade, sua insubstancialidade, o pouco que consegue registrar, o pouco que alcançamos mudar ou incentivar à ação. Se você não sente isso como uma tensão no trabalho que produz é porque a teoria o deixou em paz. Por outro lado, não concordo, no final das contas, com a forma como o dilema nos tem sido freqüentemente apresentado, pois consiste efetivamente numa questão mais complexa e deslocada do que a mera ocorrência de mortes lá fora. A questão da AIDS é uma área extremamente importante de luta e de contestação. Além das pessoas que sabemos que estão morrendo, ou que morreram, ou que vão morrer, há uma

parcela numerosa de pessoas que estão morrendo, das quais ninguém fala. Como podemos negar que a questão da AIDS está relacionada com a representação de certas pessoas em detrimento de outras? A AIDS é o local onde o avanço da política sexual está sendo revertido. É um local no qual não só pessoas vão morrer, mas também o desejo e o prazer, se certas metáforas não sobreviverem, ou caso sobrevivam de forma errada. A não ser que operemos dentro dessa tensão, nunca saberemos do que os estudos culturais são, não são ou nunca serão capazes; mas igualmente, não se saberá o que precisam fazer e o que só os estudos culturais têm a capacidade privilegiada de realizar. Têm que analisar certos aspectos da natureza constitutiva e política da própria representação, das suas complexidades, dos efeitos da linguagem, da textualidade como local de vida e morte. São estes os temas que os estudos culturais podem focar.

Usei este exemplo, não por ser perfeito, mas específico, por ter um significado concreto, porque nos desafia na sua complexidade e, portanto, tem o que ensinar sobre o futuro do trabalho teórico sério. Preserva a natureza essencial do trabalho intelectual e da reflexão crítica, a irredutibilidade dos discernimentos que a teoria pode trazer à prática política, discernimentos que não se alcançam de outra forma. E, ao mesmo tempo, prende-nos à modéstia necessária da teoria, à modéstia necessária dos estudos culturais como projeto intelectual.

Queria terminar de duas maneiras. Primeiro, vou abordar o problema da institucionalização destas duas construções: os estudos culturais britânicos por um lado, e os americanos por outro. E depois, apoiando-me nas metáforas do trabalho teórico que tentei lançar (sem, espero, reivindicar autoridade ou autenticidade, mas, antes, de forma inevitavelmente polêmica, estratégica e política), focar a definição possível do campo dos estudos culturais.

Não sei o que dizer acerca dos estudos culturais americanos. Fico completamente pasmado com eles. Penso nas lutas travadas, num contexto britânico, para fazer com que os estudos culturais fossem aceitos pela instituição, para arranjar, com imensa dificuldade e altamente disfarçados, três ou quatro empregos, comparado com a rápida institucionalização que está

ocorrendo nos Estados Unidos. A comparação não é apenas válida para os estudos culturais. Se pensarem no importante trabalho que tem sido feito em matéria de história e teoria feministas na Inglaterra e se perguntarem quantas dessas mulheres exerceram ou poderão vir a exercer a atividade de professoras universitárias em tempo integral durante suas vidas, começa-se a compreender o sentido da marginalidade. Assim, a enorme explosão dos estudos culturais nos Estados Unidos, sua rápida profissionalização e institucionalização, não constituem um momento que qualquer um de nós que tentou estabelecer um Centro marginalizado numa universidade como Birmingham poderia, simplesmente, lamentar. Contudo, devo dizer, enfaticamente, que me faz lembrar a forma como, na Inglaterra, encaramos sempre a institucionalização como um momento profundamente perigoso. Tenho dito que os perigos não constituem lugares dos quais se pode fugir, mas lugares para onde se vai. Portanto, queria apenas que soubessem que minha opinião pessoal é que a explosão dos estudos culturais, juntamente com outras formas de teoria crítica na academia, representa um momento de perigo extraordinário. Por quê? Bem, seria excessivamente vulgar falar de coisas como o número de empregos e a quantidade de dinheiro disponíveis, e da pressão que estes dois fatores exercem sobre as pessoas para que produzam aquilo que julgam ser trabalho político e intelectual de natureza crítica, enquanto se sentem controlados por questões de carreira, de publicação e afins. Deixem-me, em vez disso, voltar ao aspecto que mencionei anteriormente: a minha surpresa diante da fluência teórica dos estudos culturais nos Estados Unidos.

A questão da fluência teórica constitui uma metáfora difícil e provocadora, e queria dizer uma palavra sobre isto. Há algum tempo, olhando para o que só se pode chamar de dilúvio desconstrutivo (em oposição à virada desconstrutiva) que atingiu os estudos literários norte-americanos, na sua vertente formalista, tentei distinguir o trabalho teórico e intelectual extremamente importante que esta corrente tinha possibilitado nos estudos culturais, da mera repetição, um tipo de mímica e de ventriloquismo, que passa às vezes por exercício intelectual sério. O meu medo naquele momento

era de que, se os estudos culturais ganhassem uma institucionalização equivalente, no mesmo contexto americano, iriam, de forma semelhante, formalizar as questões críticas do poder, história e política até acabar com elas. Paradoxalmente, o que quero dizer com fluência teórica é exatamente o oposto. Atualmente não há momento algum, nos estudos culturais americanos, onde *não* se possa, extensiva e interminavelmente, teorizar o poder — política, raça, classe e gênero, subjugação, dominação, exclusão, marginalidade, alteridade etc. Não há praticamente mais nada nos estudos culturais que não tenha sido teorizado dessa maneira. E ainda persiste a dúvida sobre se esta textualização esmagadora dos próprios discursos dos estudos culturais constitui, por uma razão ou outra, o poder e a política como questões exclusivamente de textualidade e de linguagem. Isso não quer dizer que eu deixe de considerar as questões do poder e do político como tendo de estar, e estando, inseridas em representações, que são sempre questões discursivas. Contudo, há formas de constituir o poder como um "significante flutuante" fácil que deixa o grosseiro exercício e as ligações do poder e da cultura completamente privados de significação. É este o momento que considero perigoso na institucionalização dos estudos culturais no altamente rarefeito, enormemente elaborado e bem-financiado mundo profissional da vida acadêmica norte-americana. Não tem nada a ver com o fato de que os estudos culturais americanos tentem assemelhar-se aos estudos culturais britânicos, causa essa que julgo ser inteiramente falsa e vazia. Tenho tentado, especificamente, não falar do passado como uma tentativa de policiar o presente e o futuro. Mas gostaria, finalmente, de extrair da narrativa que construí do passado algumas diretrizes para o meu próprio trabalho, e talvez para o de vocês.

Volto à seriedade tremenda do trabalho intelectual. É um assunto tremendamente sério. Volto às distinções críticas entre o trabalho intelectual e o trabalho acadêmico: sobrepõem-se, tocam-se, nutrem-se um ao outro, fornecem os meios para se fazer um ao outro. Contudo, não são a mesma coisa. Volto à dificuldade de instituir uma prática cultural e crítica genuína, que tenha como objetivo a produção de um tipo de trabalho político-intelectual orgânico, que não tente inscrever-se numa metanarrativa englobante de conhecimentos acabados, dentro

de instituições. Volto à teoria e à política, à política da teoria. Não a teoria como vontade de verdade, mas a teoria como um conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico. Mas também como prática que pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria alguma diferença, em que surtiria algum efeito. Enfim, uma prática que entende a necessidade da modéstia intelectual. Acredito haver toda a diferença no mundo entre a compreensão da política do trabalho intelectual e a substituição da política pelo trabalho intelectual.

[HALL, S. Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: GROSSBERG, Lawrence et al. (Org.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992. p. 277-286. Tradução de Cláudia Álvares, publicada na *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, Relógio d'Água, n. 28, out. 2000. Revista e adaptada ao uso brasileiro da língua portuguesa.]

NOTA

* "Women Take Issue" consiste, em inglês, num trocadilho linguístico tendo um duplo significado: por um lado, "issue" significa número ou edição, insinuando-se assim que as mulheres tomaram posse da publicação daquela revista acadêmica; por outro lado, "take issue" quer dizer discordar, sugerindo-se desta forma que as intelectuais feministas introduziram vozes discordantes nos *cultural studies*. (N. T.).

BIBLIOGRAFIA

CENTRE for Contemporary Cultural Studies. (1982) *The Empire Strikes Back*. London: Hutchinson.

CCCS - Women's Studies Group. (1978) *Women Take Issue*. London: Hutchinson.

HALL, S. (1974). Marx's Notes on Method: A Reading of the '1857 Introduction'. *Working Papers in Cultural Studies* 6, 132-171.

HALL, S. (1980a). The Hinterland of Science. In: CENTRE for Contemporary Cultural Studies (Org.). *On Ideology*. London: Hutchinson, 1980. [O Interior da Ciência: ideologia e a sociologia do conhecimento. In: *Da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.]

HALL, S. (1980b). Cultural Studies: Some Problematics and Problems. In: HALL, S. et al. (Org.). *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson/ CCCS, p. 15-47.

HALL, S.; CRITCHER, C.; JEFFERSON, T.; CLARKE, J.; ROBERTS, B. *Policing the Crisis*: "Mugging", the State and Law and Order. London: Hutchinson, 1978.

WILLIAMS, R. *The Politics of Modernism*. London: Verso, 1989.

PARA ALLON WHITE
METÁFORAS DE TRANSFORMAÇÃO

> Transgressão. Talvez um dia ela pareça tão decisiva para a nossa cultura, tão parte de seu solo quanto a experiência da contradição foi no passado para o pensamento dialético. A transgressão não busca opor uma coisa a outra ... não transforma o outro lado do espelho ... em uma extensão rutilante ... sua função é medir a excessiva distância que ela inaugura no âmago do limite e traçar a linha lampejante que faz com que o limite se erga.
>
> (M. FOUCAULT. Prefácio à Transgressão. In: *Linguagem, contramemória, prática)*

Existem muitos tipos de metáforas pelas quais pensamos a mudança cultural. Essas metáforas também mudam. Aquelas que se apoderam de nossa imaginação e, por algum tempo, governam nosso pensamento acerca dos cenários e possibilidades da transformação cultural cedem lugar às novas metáforas, que nos fazem pensar essas difíceis questões em outros termos. Este ensaio trata de uma mudança desse tipo, que ocorreu na teoria crítica nos últimos anos.

As metáforas de transformação devem fazer pelo menos duas coisas. Elas nos permitem imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados e transformados, se as velhas hierarquias sociais fossem derrubadas, se os velhos padrões e normas desaparecessem ou fossem consumidos em um "festival de revolução", e novos significados e valores, novas configurações socioculturais, começassem a surgir. Contudo, tais metáforas devem possuir

também um valor analítico. Devem fornecer meios de pensarmos as relações entre os domínios social e simbólico nesse processo de transformação. Essa questão de como "pensar", de forma "não-reducionista", as relações entre "o social" e "o simbólico" mantém a questão paradigmática da teoria da cultura — pelo menos em todas as teorias culturais (e nos teóricos) que não se resignaram a um formalismo elegante e vazio.

As metáforas clássicas de transformação modelam-se pelo "momento revolucionário". Termos como "festival de revolução" pertencem a uma família de metáforas extremamente significante historicamente para o imaginário radical. Essas metáforas concebem o social, o simbólico ou o cultural como se fossem costurados um ao outro por uma correspondência rudimentar; de tal forma que, quando as hierarquias sociais são derrubadas, uma inversão dos valores e símbolos culturais tem que acontecer, mais cedo ou mais tarde. "As idéias da classe dominante em todas as épocas são as idéias dominantes", escreveu Marx em uma passagem famosa (ou, quem sabe, infame): "...ou seja, a classe que constitui a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *intelectual* dominante." A transformação aqui é caracteristicamente "pensada" em termos de uma inversão e uma substituição. Quando a classe que "nada tem a perder senão seus grilhões" derruba a classe "que monopoliza os meios de vida material e mental", também derruba e substitui idéias e valores em um surto de transvalorização cultural. Esta é a imagem do "mundo de cabeça para baixo"; da "moral deles e a nossa" de Trotsky; das "visões de mundo" mutuamente excludentes das culturas de classes antagônicas, tão teatralmente contrapostas por críticos como Lukács e Goldmann, que tem governado as metáforas clássicas de transformação. Essas formulações nos surpreendem hoje em dia por sua simplicidade brutal e por suas correspondências truncadas. Mesmo assim, até recentemente, onde quer que as transformações sociais, simbólicas ou culturais fossem pensadas ou imaginadas em conjunto, era em termos perseguidos por essa metáfora.

Ela não inspira mais consentimento. A teoria cultural já superou decisivamente simplificações dramáticas e inversões binárias como essas. A questão é: que metáforas alternativas

temos para imaginar uma política cultural? Uma vez que os termos simplistas das metáforas clássicas de transformação foram abandonados, também abandonamos a questão do relacionamento entre o social e o simbólico, ou o "jogo" entre poder e cultura? Um dos textos mais desafiadores da atualidade a tratar essa questão, na esteira dos desenvolvimentos teórico-críticos recentes, e inteiramente familiarizado com estes, é *The Politics and Poetics of Transgression* [*A política e a poética da transgressão*], de Peter Stallybrass e Allon White.[1] Esse livro cativante e original explora a persistência do "mapeamento" dos domínios cultural e social na Europa em categorias simbólicas do tipo "alto" e "baixo". O livro contém um argumento ricamente desenvolvido sobre como "as forças carnavalescas, lentamente suprimidas pelas elites burguesas em sua demorada retirada da cultura popular, ressurgiram de forma deslocada e distorcida como objetos de aversão fóbica e desejo reprimido tanto na literatura quanto na psicopatologia". Trata ainda de como vários domínios sociais foram construídos como "baixos" e "repulsivos",[2] com a emergência de uma concepção distintamente burguesa e asséptica do eu na cultura pós-renascentista européia. Na verdade, eu estava no meio da releitura do livro e me perguntando por que ele não havia sido reconhecido como o "texto de referência" dos estudos culturais, quando fui informado sobre a morte prematura de um de seus autores, Allon White.

Vários colegas e amigos conheceram Allon White mais intimamente e trabalharam mais perto dele do que eu, e, portanto, estão em uma condição muito melhor para falar da qualidade e importância de sua contribuição intelectual. Contudo, tive o prazer e o privilégio de conhecê-lo no início de sua carreira. Depois de formar-se em Letras em Birmingham, ele passou algum tempo no Centro de Estudos Culturais antes de ir fazer o doutorado em Cambridge, e foi durante esse período no Centro que eu o conheci de fato. Ele se interessava pela dialética hegeliana, especialmente as famosas passagens do senhor e escravo na *Fenomenologia*, e eu o auxiliei na orientação de seu Mestrado — isto é, até o ponto em que alguém o "orientou". Nenhum de nós era estudioso de Hegel ao certo; ele sabia perfeitamente bem o que pretendia descobrir e já havia desenvolvido aquele trato

simpático que guardava uma resolução obstinada, que posteriormente compreendi como uma característica do seu trabalho. Primeiro então, aprendi a admirar e respeitar sua generosa e ramificada inteligência, seu rico senso de humor, a amplitude de suas leituras, a sutileza de sua sensibilidade crítica e sua apaixonada curiosidade intelectual.

Na última vez que nos encontramos, ele havia acabado de se recuperar de um novo surto de doença. Contudo, parecia particularmente bem — exuberante, cheio de esperança, transbordante de idéias. Sua energia emanava um ar "carnavalesco" em torno da mesa onde — de uma forma verdadeiramente rabelaisiana — ele e um grupo de amigos faziam juntos uma refeição. Conversamos sobre várias coisas, inclusive a obra de Mikhail Bakhtin, que o havia influenciado tanto. Quando fui convidado a fazer a Primeira Palestra em Memória de Allon White, organizada pela Universidade de Sussex, quis de alguma forma juntar em torno da figura do "carnaval" esses dois momentos de sua carreira intelectual — seu engajamento nos estudos culturais e seu rico e complexo envolvimento com a obra de Bakhtin — e refletir sobre algumas relações surpreendentes entre ambos e ainda não mencionadas.

Presume-se que Bakhtin tenha causado um impacto mais profundo sobre a teoria literária do que sobre os estudos culturais. Em termos de influência direta, esta opinião provavelmente está correta. Contudo, as afinidades entre os estudos culturais e Bakhtin podem ser maiores do que muitos imaginam. De qualquer forma, minha intenção não era tanto traçar as influências teóricas diretas e, sim, as "afinidades eletivas" — especificamente, identificar um certo deslocamento teórico que ocorre mais ou menos ao mesmo tempo em vários, mas distintos, campos de trabalho relacionados, onde, em retrospecto, a obra de Bakhtin — ou melhor, a forma como esta foi distintamente apropriada e retrabalhada — provou ser de um valor decisivo. Relendo *A política e a poética da transgressão*, de Allon White e seu amigo, interlocutor e companheiro de guerra, Peter Stallybrass, e refletindo sobre o diálogo crítico que os autores estabelecem ali com Freud e Bakhtin sobre as "metáforas de transformação" e a interação entre os limites e transgressões nos processos culturais,

percebi vários pontos interessantes de convergência entre os desdobramentos da teoria cultural que ocorriam concomitantemente em domínios de estudo aparentemente incompatíveis. A Primeira Palestra em Memória de Allon White me pareceu uma boa oportunidade para refletir sobre eles. (Este ensaio é um resumo da palestra que apresentei na ocasião.)

O livro de Stallybrass e White parte da observação de Curtius, em *European Literature and the Middle Ages* [*A literatura européia e a Idade Média*],[3] de que a divisão social dos cidadãos em faixas de renda baseadas em cálculos de propriedade fornecia a base para a classificação do prestígio e posição dos escritores literários e de suas obras.

> A classificação dos gêneros literários ou autores em uma hierarquia análoga às classes sociais é um exemplo particularmente claro de um processo cultural muito mais amplo e complexo pelo qual o corpo humano, as formas psíquicas, o espaço geográfico e a formação social são construídos dentro de hierarquias inter-relacionadas e dependentes do tipo alto e baixo.[4]

Essa "modelação" conjunta do social e do cultural, de acordo com classificações de "alto" e "baixo", passa por muitas permutações entre o primeiro momento em que Curtius a observa nos tempos clássicos tardios e o presente; mas certamente é ainda um elemento ativo nos debates do século vinte sobre as ameaças à civilização e à "cultura minoritária" representadas pelas influências aviltantes da cultura de massa mercantilizada, que fascinaram os Leavis e a revista *Scrutiny*, bem como no debate paralelo sobre a "cultura de massa", entre a Escola de Frankfurt e seus críticos americanos melioristas.[5] De fato, uma variante desse debate ainda prospera nas páginas do *New York Review of Books*, do *London Review of Books*, e em outros locais do assim chamado debate sobre o "multiculturalismo" e a formação do cânone.

O que Stallybrass e White registram é o processo pelo qual essa prática de classificação cultural é constantemente transcodificada em uma variedade de domínios. O cerne de seu argumento é de que

> as categorias culturais do alto e baixo, do social e estético ... e também aquelas do corpo físico e do espaço geográfico nunca são inteiramente separáveis. A classificação dos gêneros literários ou autores em uma hierarquia análoga às classes sociais é um exemplo particularmente claro de um processo cultural muito mais amplo e complexo, pelo qual o corpo humano, as formas psíquicas, o espaço geográfico e a formação social são construídos dentro de hierarquias de "alto" e "baixo", inter-relacionadas e interdependentes. Este livro tenta mapear algumas dessas hierarquias interligadas. Mais especificamente, atenta para a formação dessas hierarquias e o processo pelo qual o baixo perturba o alto.[6]

A noção de Stallybrass e White de "transgressão" se funda na idéia de Bakhtin do "carnaval". "Em toda parte hoje nos estudos literários e culturais vemos o 'carnaval' emergir como modelo, ideal e categoria analítica."[7] O carnaval é a metáfora da suspensão e inversão temporária e sancionada da ordem, um tempo em que o baixo se torna alto e o alto, baixo, o momento da reviravolta, do "mundo às avessas". O estudo de Rabelais levou Bakhtin a considerar a existência do popular como um domínio e uma estética totalmente alternativos. Com base em estudos sobre a importância das feiras, das festas, do *mardi gras*, e de outras festividades populares, Bakhtin utiliza o "carnaval" para sinalizar todas essas formas, tropos e efeitos nos quais as categorias simbólicas de hierarquia e valor são invertidas. O "carnavalesco" inclui a linguagem do mercado — imprecações, profanações, juramentos e coloquialismos que estorvam a ordem privilegiada da enunciação polida — os rituais, jogos e performances, nos quais as zonas genitais, os "estratos corpóreos materiais inferiores" e tudo que lhes pertence são exaltados e as formas refinadas e formais de conduta e discurso, destronadas; formas festivas populares nas quais, por exemplo, o rei ou o senhor de escravos é deposto e o bobo ou o escravo "governa" temporariamente; e outras ocasiões nas quais a imagem grotesca do corpo e de suas funções subverte os modelos de decência e os ideais clássicos.

O "popular" de Bakhtin é caracterizado pelas práticas e tropos da "combinação dos contrários" — as "duplicidades" da linguagem, as coisas invertidas ou às avessas, a noiva "chorando de rir e rindo até chorar", os jogos verbais e os

absurdos — que exploram aquilo que Bakhtin percebe como a reversibilidade intrínseca de toda ordem simbólica. Ao escrever sobre aquilo que ele denomina "fala não publicada" e outros jogos da falta consciente de lógica, Bakhtin observa que:

> É como se as palavras fossem liberadas dos grilhões do sentido, para desfrutar de um período de folga em completa liberdade e estabelecer relacionamentos incomuns [*unusual*] umas com as outras. É verdade que nenhum elo consistente é formado na maioria das vezes, mas a breve coexistência dessas palavras, expressões e objetos fora de suas condições lógicas usuais expõe sua ambivalência inerente. Seus múltiplos significados e potencialidades, que não se manifestariam em condições normais, são agora revelados.[8]

Para Bakhtin, essa reviravolta na ordem simbólica dá acesso ao domínio do popular — o "de baixo", o "sub-mundo" e a "marcha dos deuses descoroados". O carnavalesco representa também uma ligação com novas fontes de energia, vida e vitalidade — nascimento, cópula, abundância, fertilidade e excesso. De fato, é este sentido de transbordamento da energia libidinal associada ao momento do "carnaval" que faz deste uma metáfora poderosa da transformação social e simbólica.

Fredric Jameson, em *O inconsciente político*, observa a coexistência de duas versões das metáforas de transformação:

> A imagem do triunfo da coletividade e a imagem da liberação da "alma" ou do "corpo espiritual"; entre a visão de Saint-Simon de uma engenharia social e coletiva e a utopia de Fourier da gratificação libidinal; entre a formulação leninista nos anos 20 do comunismo como "Os sovietas mais a eletrificação" e certas celebrações mais propriamente marcuseanas nos anos 60 de um 'corpo político' instintivo".[9]

Bakhtin certamente pertence ao segundo campo. Jameson, de forma característica, estabelece uma prioridade entre essas duas versões: "O programa da revolução libidinal é político somente até o ponto em que ele próprio é uma figura da revolução social." Nesse sentido, ao discutir Bakhtin diretamente, Jameson argumenta que a hermenêutica marxista —

"que será ... defendida enquanto algo equivalente a uma última pré-condição *semântica* para a inteligibilidade dos textos literários e culturais" — terá primazia sobre o "carnavalesco"; sendo esta uma instância "local" daquela e o "dialógico" de Bakhtin assimilado aos termos clássicos da dialética hegeliana e da contradição.[10]

Na verdade, o que é surpreendente e original a respeito do "carnavalesco" de Bakhtin enquanto metáfora da transformação cultural e simbólica é que esta *não* é simplesmente uma metáfora de inversão — que coloca o "baixo" no lugar do "alto", preservando a estrutura binária de divisão entre os mesmos. No carnaval de Bakhtin, é precisamente a pureza dessa distinção binária que é transgredida. O baixo invade o alto, ofuscando a imposição da ordem hierárquica; criando, não simplesmente o triunfo de uma estética sobre a outra, mas aquelas formas impuras e híbridas do "grotesco"; revelando a interdependência do baixo com o alto e vice-versa, a natureza inextricavelmente mista e ambivalente de toda vida cultural, a reversibilidade das formas, símbolos, linguagens e significados culturais; expondo o exercício arbitrário do poder cultural, da simplificação e da exclusão, que são os mecanismos pelos quais se funda a construção de cada limite, tradição ou formação canônica, e o funcionamento de cada princípio hierárquico de clausura cultural.

Esta me parece a mudança crucial das "metáforas de transformação" que Stallybrass e White expandem e desenvolvem em seu livro. Conforme esclarecem os autores, seu tema principal é "a natureza contraditória das hierarquias simbólicas". O baixo não é mais a imagem refletida do alto, aquele que espera nos bastidores para substituí-lo, como nas metáforas clássicas da revolução, mas uma outra figura, relacionada mas diferente, que tem assombrado e perseguido a metáfora paradigmática do baixo enquanto "local de desejos conflituosos e representações mutuamente incompatíveis".

> Continuamente nos deparamos com a surpreendente ambivalência das representações dos estratos inferiores (do corpo, da literatura, da sociedade, do lugar) em que estes são ao mesmo tempo abominados e desejados. Repugnância e fascínio são os pólos gêmeos de um processo no qual o imperativo *político* de rejeitar e eliminar o "baixo" degradante se choca poderosa e imprevisivelmente contra o desejo pelo outro.[11]

Aqui, em vez das alternâncias e subordinações entre as duas metáforas, estabelecidas por Jameson, observa-se aquilo que este autor denomina "metafísica do desejo", em que a transgressão invade, subverte, e torna irremediavelmente complexos os termos binários das metáforas mais clássicas.

O que mais me chamou a atenção ao reler *A política e a poética da transgressão* é que esse processo de mudança entre duas metáforas de transformação relacionadas, mas cada vez mais distintas, não é meramente um discernimento interpretativo "local" desses dois autores, mas é algo sintomático de uma transição maior em nossa vida política e cultural, bem como no trabalho teórico-crítico das últimas décadas. É aqui que certas "afinidades eletivas" com o trabalho da teoria cultural no Centro de Estudos Culturais nos anos 70 começaram a se insinuar.

A título de ilustração, podemos tomar três exemplos: o primeiro deles provém dos debates que pertencem ao "momento fundador" (*sic*) dos estudos culturais; o segundo do trabalho com as subculturas jovens e o popular; o terceiro, da análise do discurso ideológico.

Nem sempre nos lembramos de que os estudos culturais "começaram" em Birmingham com uma interrogação sobre as categorias de alto/baixo do debate cultural. Em parte, esses termos foram herdados da preocupação de Leavis com o desaparecimento de uma cultura popular "viva" e orgânica no século dezoito e sua substituição por uma "civilização de massa" degradada, que representava uma séria ameaça à "cultura minoritária ou da minoria"; em parte provém também do debate sobre "cultura de massa" entre os críticos culturais conservadores e demóticos, de onde surgiram os chamados "estudos da mídia".[12] Na verdade, os estudos culturais se definiram criticamente em relação aos termos de ambos os debates. Rejeitou o programa cultural essencialmente elitista, no qual a crítica da *Scrutiny* se fundava; e rejeitou os binarismos rígidos do debate em torno da "cultura de massa".[13] Tentou desembaraçar da prática da classificação cultural a questão do valor cultural ou literário intrínseco de textos particulares — uma distinção elementar que, infelizmente, alguns dos colaboradores altamente sofisticados do debate

atual sobre o "cânone" parecem incapazes de fazer. (A sociologia às vezes merece a má fama que tem; mas um pouco de sofisticação sociológica não faria mal aqui e acolá).

A análise de Raymond Williams do funcionamento da "tradição seletiva" e sua posterior desconstrução da "literatura" em modos de escrita adquiriram um sentido subversivo no contexto do mesmo debate.[14] Para outros de nós, foi a categoria do "popular" que efetivamente cortou o nó gordiano, não através de uma celebração populista acrítica, tão comum em alguns círculos, mas por haver perturbado os contornos estabelecidos e — precisamente — transgredido as fronteiras da classificação cultural. Desde o advento do modernismo, e mesmo na era do "pós-modernismo", tem sido impossível manter o alto e o baixo cuidadosamente segregados em seus próprios locais no esquema de classificação. Tentamos encontrar uma saída para o dilema binário, repensando o "popular" não em termos de qualidades ou conteúdos fixos, mas *relacionalmente* — como aquelas formas e práticas excluídas do "valorizado" ou do "cânone", ou opostas a estes, pelo funcionamento das práticas simbólicas de exclusão e fechamento.[15]

Em 1975, o Centro publicou um volume de ensaios sobre "As subculturas jovens no pós-guerra britânico". Embora esse volume tenha se tornado bastante influente na área, deslanchando um grande número de estudos mais aprofundados, ele representa um começo bastante precário. É citado aqui não para que se possa resgatá-lo da relativa obscuridade, mas por causa daquilo que esse texto nos revela sobre a concepção das idéias de transgressão, inversão simbólica e contestação cultural.

O título do livro era *Resistance through Rituals* [*Resistência através de rituais*]; a utilização de dois termos no título foi deliberada.[16] Por "resistência" sinalizavam-se as formas de desafiliação (como os novos movimentos sociais ligados à juventude) que, de certa forma, representavam as ameaças e negociações com a ordem dominante, que não poderiam ser assimiladas pelas categorias tradicionais da luta revolucionária de classes. Já o termo "rituais" apontava para a dimensão simbólica desses movimentos — a estilização das ações sociais, o "jogo" dos signos e símbolos, a "encenação"

da resistência e da repetição nos teatros da vida cotidiana, o "efeito *bricoleur*" da dissociação de fragmentos e emblemas de um discurso cultural e sua reassociação em outro. Os rituais também sugeriam uma resposta para a questão, apresentada por muitos críticos sociais convencionais, de haver ou não limites embutidos em todas essas formas de resistência — por causa de sua qualidade gestual, sua dissociação das agências clássicas de transformação social, seu status — como se definiu na linguagem da época — de "soluções mágicas". Esta é uma questão séria — o próprio Bakhtin reconheceu que "nenhuma ligação consistente é estabelecida na maioria das vezes" — mas esta forma de expressar a questão também refletia a presença duradoura da crença de que o simbólico não poderia ser outra coisa senão uma categoria de segunda ordem, dependente.

No contexto da presente discussão, o que parece mais significativo é a forma como *Resistance through Rituals* se distanciou ativamente das metáforas clássicas da "luta revolucionária" e das antinomias reforma/revolução, ao oferecer uma definição *ampliada* de ruptura social. No lugar das dicotomias simples da "luta de classe", a obra inaugura a noção gramsciana de "repertórios de resistência" que, insiste-se ali, sempre foram historicamente específicos e conjunturalmente definidos. Tenta basear esses repertórios não diretamente no binarismo rígido dos clássicos conflitos de classe, mas em uma análise do "equilíbrio nas relações de força" conforme Gramsci desenvolve em sua análise da luta hegemônica.

> Negociação, resistência, luta: as relações entre uma formação cultural subordinada e uma dominante, onde quer que se localizem nesse espectro, são sempre intensamente ativas, sempre opostas num sentido estrutural (mesmo quando essa "oposição" for latente, ou experimentada simplesmente como o estado normal das coisas ...). Seu resultado não é dado, mas construído. A classe subordinada traz para esse "teatro de luta" um repertório de estratégias e respostas — formas de lidar com situações e resisti-las. Cada "estratégia" no repertório mobiliza certos elementos materiais, sociais [e simbólicos]: os constrói como suportes para as diversas formas de vida das classes, [negocia] e resiste à continua subordinação das mesmas. Nem todas as estratégias têm o mesmo peso; nem todas são potencialmente contra-hegemônicas.[17]

Este é um estágio bem inicial da formulação do problema, em que os traços de um "reducionismo de classe" ainda podem ser encontrados.[18] Porém, o interesse maior recai sobre como as noções acerca de várias formas de resistência substituem a primazia da "luta de classes"; sobre o movimento em direção a uma forma menos determinista, mais conjuntural de compreender os "repertórios de resistência" e a centralidade conferida à dimensão simbólica. Gramsci representa a mais significante influência teórica sobre essas formulações. Foi seu conceito do "nacional-popular" como terreno de luta cultural e hegemônica "relativamente autônomo", pelo menos em relação a outros tipos de luta social, que nos ajudou a deslocar os traços do reducionismo no argumento.

O terceiro exemplo vem da análise do discurso ideológico. Nos anos 70, no Centro de Estudos Culturais, houve grande empenho no sentido de repensar e re-trabalhar as categorias conceituais da ideologia, seus mecanismos e mapeamentos em várias áreas distintas. Esse trabalho foi conduzido dentro de um espaço conceitual específico, definido por diversos eixos teóricos: primeiro, pela ausência radical de uma teoria adequada ou de uma conceituação de linguagem e do ideológico nos escritos de Marx e, particularmente, pela necessidade de transcender a metáfora "base-superestrutura"; em segundo lugar, em relação às experiências com o que se pode definir amplamente como a "Escola Althusseriana", suprir a estruturação teórica ausente; em terceiro lugar, frente às novas teorias da linguagem e à semiótica, que haviam começado a transformar o terreno da teoria cultural; em quarto lugar, pelas inadequações das teorizações disponíveis para se pensar em conjunto, de forma convincente ou concreta, as relações entre "o social" e o "simbólico".[19]

Gramsci foi igualmente importante neste sentido. Mas o texto-chave foi, sem dúvida, *Marxismo e filosofia da linguagem*, de V. N. Volochínov, publicado em inglês pela Seminar Press em 1973, que teve um impacto decisivo e extenso sobre nosso trabalho.[20] Primeiro, estabeleceu o caráter definitivamente discursivo da ideologia. "O domínio da ideologia coincide com o domínio dos signos", escreveu Volochínov. "São mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico."

Em segundo lugar, marcou uma ruptura decisiva na correspondência entre as classes e a idéia de "linguagens de classe", universos ideológicos ou, usando a linguagem de Lukács, "visões de mundo" separadas, autônomas e auto-suficientes.

> A classe social e a comunidade semiótica não se confundem. Pelo segundo termo entendemos a comunidade que utiliza um único e mesmo código ideológico de comunicação. Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Conseqüentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes.[21]

Em terceiro lugar, o texto antecipou o argumento chave de que, já que diferentes índices de valor coincidem em um mesmo signo, a luta pelo significado não se dava como a substituição de uma linguagem de classe auto-suficiente por outra, mas como a desarticulação e rearticulação dos diferentes índices de valor ideológico dentro de um mesmo signo. Daí que o significado não pode ser fixado definitivamente, pois cada signo ideológico, como observou Volochínov, é "plurivalente"; conseqüentemente, esse "jogo" discursivo contínuo ou essa variação de conteúdo dentro da língua constituía a condição que possibilitava a contestação ideológica. "O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerar-se-á em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade."[22] Outra forma de colocar a questão seria reconhecer a infinita reversibilidade das "lógicas" do discurso ideológico, que é governada muito mais pelas "leis" do deslocamento e da condensação, típicas do trabalho do sonho de Freud, do que pela razão iluminista. "O signo ideológico vivo tem a face de Jano"; e essa "dialética interna do signo" está presente nas "condições habituais da vida social", sendo particularmente relevantes "nas épocas de crise social e de comoção revolucionária".[23]

Em quarto lugar, *Marxismo e filosofia da linguagem* nos fez perceber com clareza que o que uma ideologia "faz", por assim dizer, não é impor uma perspectiva de classe já formada

sobre outra, menos poderosa, mas intervir na fluidez ideológica da linguagem, efetuar o "corte" da ideologia no "jogo" semiótico infinito da linguagem, definir os limites e a ordem reguladora de uma "formação discursiva", para tentar, arbitrariamente, fixar o fluxo da linguagem, estabilizá-la, congelá-la, suturá-la em um significado unívoco.

> Aquilo mesmo que torna o signo ideológico vivo e dinâmico faz dele um instrumento de refração e de deformação do ser. A classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter intangível e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se travam, a fim de tornar o signo monovalente.[24]

Na visão de Volochínov, cada formação lingüística consiste, de fato, do "gênero, registro, socioleto, dialeto e interanimação dessas formas", usando a frase de Allon White.

Marxismo e filosofia da linguagem, portanto, exerceu uma função crítica no deslocamento teórico geral daquilo que poderia restar de um flerte com uma versão, mesmo que modificada, da metáfora da "base e superestrutura", para uma concepção do ideológico plenamente focado em discurso-e-poder.[25] Entretanto, houve algo de enorme importância nesse texto que nós *não* chegamos a compreender na época. De fato, essas importantes formulações sobre a plurivalência do signo ideológico e a luta pela contestação e mudança dos sentidos — do sentido enquanto prêmio simbólico de todo antagonismo social — pertenciam a um contexto filosófico mais amplo e dele derivava seu poder teórico e metafórico. As prescrições de Volochínov, que tendíamos a ler mais "tecnicamente", exigiam uma "leitura" intertextual — no contexto de um modelo ou conjunto maior de metáforas sobre a mudança social: especificamente em relação ao *princípio dialógico* de Bakhtin e aos grandes temas do "carnaval". A explicação de Volochínov contrapunha o exercício do poder cultural, através da imposição da norma para congelar e fixar a significação lingüística, à constante erupção de novos sentidos, à fluidez da heteroglossia, e à forma como a instabilidade e a heterogeneidade inerentes ao conteúdo deslocavam e desordenavam o caráter aparentemente "pronto" da língua. Porém, essa explicação refletia, em miniatura,

o "carnaval" de Bakhtin, com sua imagem da cosmologia medieval do mundo, ordenada em ápice e base, alto e baixo, ao longo da linha vertical — "o caráter vertical surpreendentemente consistente que projeta tudo para cima e para fora do movimento do tempo" — e de como este vem a ser confrontado pelo impulso "para baixo" do popular, pelo avanço do "eixo horizontal do mundo", que não apenas põe em jogo um outro tempo e um outro espaço, mas relativiza aquilo que se representava a si mesmo como absoluto e completo.

A razão pela qual deixamos de perceber essas reverberações metafóricas mais profundas no argumento textual de Volochínov foi que, embora soubéssemos que ele havia sido membro do círculo de Bakhtin, na época não compreendíamos perfeitamente a complexidade da questão, ainda não resolvida satisfatoriamente, da autoria "real" de *Marxismo e filosofia da linguagem*. Teria o texto sido escrito por Volochínov, um lingüista talentoso e inteiramente capaz de escrevê-lo? Ou se trataria de uma escrita de Volochínov em co-autoria com Bakhtin? Ou — como muitos acreditam hoje em dia — seria um texto de Bakhtin publicado com o nome de Volochínov ou o texto de Bakhtin com acréscimos e retificações de Volochínov? Atualmente, os críticos conhecem essa complexa história dos textos disputados de Bakhtin; do círculo de brilhantes intelectuais da Rússia dos anos 20, que colaboravam intimamente uns com os outros, questionavam e debatiam questões literárias, lingüísticas e filosóficas em um período de intenso diálogo e discussão que se estendeu por muitos anos.[26]

Na realidade, a ironia não terminou aqui. Pois Bakhtin tinha um irmão, Nikolai, que havia sido seu *alter ego* na juventude, com quem ele compartilhara não apenas várias idéias, mas mantivera um forte relacionamento pessoal — "a mesma inimizade tocará duas almas distintas, meu inimigo e irmão" — e de quem veio a se separar durante a Revolução. Nikolai não apenas se tornou membro do círculo de Wittgenstein em Cambridge, mas lecionou durante muitos anos na Universidade de Birmingham (1939-1950). Seu interesse pela universidade foi motivado pela amizade que mantinha com dois antigos professores de Cambridge que davam aulas lá — George Thompson, o professor de línguas clássicas e o professor de alemão, Roy Pascal, um grande amigo que foi,

inter alia, aliado e defensor do Centro de Estudos Culturais — e que mais tarde fundou o Departamento de Lingüística da universidade.[27]

Em seu livro, *Mikhail Bakhtin*, Clark e Holquist defendem firmemente a opinião de que Bakhtin foi o autor tanto de *Marxismo e filosofia da linguagem* quanto de *Freudianismo: um esboço crítico*, até então atribuído também a Volochínov; e isso foi confirmado por muitos membros do círculo, incluindo a viúva de Bakhtin. Contudo, como se sabe atualmente, ele se recusou a assinar o documento preparado a seu pedido em 1975, onde esclarecia a questão da autoria, e já que todos os seus manuscritos e papéis foram totalmente destruídos, é possível que o assunto jamais seja esclarecido.[28]

O mistério da autoria tem seu lado profundamente sério, pois deve ser situado no contexto da ameaça ao trabalho intelectual não ortodoxo, quando o obscurantismo stalinista se estabelecia, e do recuo de Bakhtin ao anonimato, que culminou em sua prisão e exílio por exercer atividades religiosas. Contudo, como sempre aconteceu com Bakhtin, esse aspecto trágico é "duplicado" por seu aspecto paródico e carnavalesco; pois o episódio deve ser compreendido também no contexto do amor às brincadeiras, jogos, chistes verbais, destrezas e travessuras do círculo de Bakhtin e dos princípios e teorias do "dialógico" e da heteroglossia que governavam tanto as especulações filosóficas quanto as trocas intelectuais de seus membros. Pelo princípio dialógico, o eu é constituído apenas através de seu relacionamento com o outro; toda compreensão é dialógica por natureza; "o significado pertence a uma palavra em sua posição entre os falantes, e a concordância entre os colaboradores no relacionamento dialógico é definida como uma "co-vocalização". Bakhtin havia meditado sobre a "questão da autoria", as relações mutantes entre o eu e o outro, o discurso indireto e a política da citação já em um de seus primeiros textos, *A forma arquitetônica da responsabilidade*, e estes continuaram a ser temas de seus trabalhos posteriores. O dialogismo, como observam Clark e Holquist, "celebra a *alter*-idade ... Enquanto o mundo necessita de minha *alter*-idade para conferir-lhe sentido, eu necessito da autoridade dos outros para definir, ou ser autor de mim mesmo."[29] Em retrospecto, teria sido surpreendente se a

autoria das idéias em *Marxismo e filosofia da linguagem* se revelasse como uma simples questão entre Bakhtin e suas co-vozes [*co-voicers*].

Na falta de um princípio do dialógico em sua plenitude, nossa tendência foi apropriar Volochínov mais restritamente — como base de uma revisão não reducionista das relações entre a linguagem e a transformação social. Imaginávamos esse exercício como uma espécie de recuperação da perspectiva "dialética". Como observamos, esse é também o contexto em que Fredric Jameson apropria e modula Bakhtin ao desenvolver uma hermenêutica marxista no *Inconsciente político*. Em retrospecto, percebemos que isso subestima significativamente o que acontece na transformação das metáforas da "dialética do antagonismo de classe" para a "dialógica da plurivalência". Essas duas lógicas não são mutuamente exclusivas. Porém, não estão sujeitas a subsumir, nem a substituir, uma à outra dessa forma. Onde, na visão clássica, os termos da dialética fundamentam a complexa substituição das distintas forças sociais, fornecendo-lhe sua lógica governante, sua metanarrativa, o dialógico enfatiza os termos variáveis do antagonismo, a intersecção de diferentes "valências" no mesmo terreno discursivo, em vez das "bifurcações" da dialética. O dialógico expõe rigorosamente a falta de garantia de uma lógica ou "lei" para o jogo da significação, os posicionamentos infinitamente variáveis dos locais de enunciação, em contraste com as posições "dadas" do antagonismo de classe, concebidas de forma clássica. A noção de articulação/desarticulação interrompe o maniqueísmo ou a rigidez binária da lógica da luta de classe, em sua concepção clássica, como figura arquetípica da transformação. O dialógico invade a idéia da reversibilidade, das mudanças históricas que carregam os traços do passado indelevelmente inscritos no futuro, da ruptura da novidade, sempre envolvida no retorno do arcaico.

Lembramo-nos aqui da revisão de Gramsci da natureza do momento revolucionário em sua forma genérica à luz da experiência do cesarismo. *A* não derrota *B* nem *B* derrota *A*, cada um com seu caráter auto-suficiente de "força genericamente reacionária e progressista". Em vez disso, ambos estão envolvidos, nos tempos modernos, naquilo que Gramsci denomina "dialética (da) revolução/restauração".[30] Aqui a destruição tem que ser concebida não de forma mecânica,

mas como um processo ativo: "destruição/reconstrução". Esses fundamentos paradoxais, que captam o relacionamento dialógico entre forças antagônicas, prefiguram a transição histórica de Gramsci de uma "guerra de manobras" para uma "guerra de posição" — outro deslocamento importante das metáforas de transformação que causou impacto sobre a teorização crítica ao mesmo tempo, e que apontava na mesma direção.

É difícil captar — exceto metaforicamente — em que consiste esse deslocamento das metáforas de transformação. Não se trata da simples rejeição de um tipo de metáfora e sua substituição por outra "melhor" (ou seja, mais correta teoricamente). É antes uma questão de ser surpreendido no meridiano que divide duas variantes da mesma idéia; de estar suspenso entre duas metáforas — de abandonar uma sem que se possa transcendê-la, e de mover-se na direção de outra sem poder englobá-la inteiramente. O que esse deslocamento para o "dialógico" parece envolver é a "espacialização" dos momentos de conflito e antagonismo que até aqui haviam sido captados por metáforas de condensação. O dialógico abriu mão de qualquer idéia pura de transcendência. Em vez disso, ele sugere que, em cada momento de inversão, há sempre o retorno sub-reptício do traço do passado; em qualquer ruptura estão os efeitos surpreendentes da reduplicação, repetição e ambivalência. A inserção da ambivalência e da ambigüidade no "espaço" das metáforas condensadas de inversão e transcendência é, a meu ver, o fio condutor para os deslocamentos incompletos que parecem ocorrer neste movimento dentro do discurso metafórico. Certamente, o "dialógico" não refuta a idéia do antagonismo. Mas ele nos obriga sempre a pensar o antagonismo como algo mais ou menos do que o momento "puro"; redefinir o "carnavalesco" como uma economia do excesso, do excedente e da suplementaridade, por um lado, ou de subdeterminação, ausência e falta, por outro lado. Nenhuma das metáforas de transformação que contém elementos do "festival dos oprimidos", do "mundo às avessas" em seu interior, quando redefinidas dentro da perspectiva do "dialógico", pode produzir uma representação inteiramente adequada dos pólos do antagonismo que elas tentam englobar ou representar. Há sempre

algo não explicado, ou excedente. Como os sintomas e representações da vida psíquica, elas estão destinadas a ser sobre ou subdeterminadas. A referência ao modelo do "sintoma" não é casual. Este argumento foi apresentado especialmente em relação a Bakhtin. Contudo, na obra de Stallybrass e White, como em outras, a figura de Freud e o discurso da psicanálise foram elementos igualmente decisivos para essa mudança.

Essas foram algumas das idéias incoerentemente expressadas e formuladas que começaram, devagar e irregularmente, a transformar os termos teóricos e a forma das metáforas do trabalho em estudos culturais durante os anos 70. *A política e a poética da transgressão,* definitivamente uma obra dos anos 80, faz alguns avanços teóricos além desses movimentos titubeantes. Mas me parece que vai na mesma direção. Os paralelos e "afinidades eletivas" surgem fortemente quando examinamos como Stallybrass e White se propuseram a re-trabalhar e expandir Bakhtin. Particularmente surpreendente é sua capacidade de trabalhar com a metáfora do "carnaval" de Bakhtin e, ao mesmo tempo, aperfeiçoá-la, explorando genuinamente suas ricas possibilidades conotativas, considerando com seriedade as críticas apresentadas contra ela (seu binarismo, seu "populismo utópico") e transformando-a ao mesmo tempo. Esse é um trabalho teórico exemplar que precisa ser contrastado com os muitos exemplos atuais que consistem principalmente de uma ventriloquia das "vozes de seus mestres". Conseqüentemente, os autores têm razão ao afirmar que "é somente pela completa mudança nas bases do debate, pela transformação da "problemática do carnaval" que o "carnaval" poderá ser visto simplesmente como "uma instância de uma economia de transgressão generalizada e da recodificação das relações do tipo alto/baixo em toda a estrutura social".[31] É justamente o êxito desses autores na sua elaboração a partir do trabalho de Bakhtin, enquanto tentam evitar as limitações identificadas em sua obra, que nos permite perceber a relevância da "intervenção na atual onda de estudos inspirados em Bakhtin", representada pela *Política e poética da transgressão.*

Em geral, as críticas à estrutura de binárias-e-inversões das metáforas clássicas de transformação são seguidas pelo seu abandono em favor de metáforas horizontais ou mais laterais — um movimento hoje tão em voga na teoria crítica

que já quase se tornou banal. Este é certamente o destino a que chegou a distinção do alto/baixo no debate sobre a cultura. Colin McCabe, por exemplo, está correto em seu ensaio "Definindo a cultura popular" quando chama a atenção para a importância das "formas complexas pelas quais as tradições e as tecnologias se combinam para produzir públicos" e quando argumenta que "a figuração de diferentes públicos" recorta radicalmente ou desorganiza as posições dos campeões da arte culta e da cultura popular igualmente.[32] Ele tem razão quando observa como a idéia do "nacional popular" de Gramsci, que tanto contribuiu para o debate sobre o "popular" nos anos 70, transcende as formas de leitura da cultura do tipo classe-contra-classe, as quais, diz ele, enfraqueceram a esquerda européia. E pode ter razão ainda quando afirma que, mesmo assim, Gramsci estaria de certa forma aprisionado à teoria hegeliano-marxista da cultura da qual tentava escapar. McCabe talvez esteja correto ainda ao descartar a alternativa (que eu apresentei em "Notas sobre a desconstrução do 'popular'") de que, na sua opinião, "o social é teorizado como terrenos sobrepostos de luta e a cultura popular é considerada simplesmente como uma forma de especificar áreas de resistência às formas ideológicas dominantes".[33] Afirma o autor que, assim, "não importa quantos milhões de mediações existam", reproduz-se a própria fraqueza da posição que se tenta reparar.[34]

A única alternativa, ao que parece, é abandoná-la. "O que me parece positivo no comprometimento com a cultura popular", argumenta ele, "é o elemento destinado a romper com toda e qualquer formulação que dependa de distinções do tipo alto/baixo, elite/massa".[35] John Caughie, que adiciona ao argumento de McCabe considerações relevantes como "a discriminação do prazer e uma compreensão dos complexos máquinas de desejo envolvidos na circulação do popular", chega à mesma conclusão em um ensaio posterior no mesmo volume.[36]

Pode-se responder apenas que depende do que se quer dizer por abandoná-la. Colocá-la "sob rasura", como diria Derrida, sim. Abandoná-la completamente, não. Certamente, a distinção alto/baixo não é — nem nunca foi — convincente nos termos naturalistas e transistóricos pelos quais foi introduzida. Mas se a proposição for de que, ao "abandoná-la",

transcendemos o problema ao qual ela se referia — a persistente tendência de que falam Stallybrass e White exibida pela cultura européia de mapear "o corpo humano, as formas psíquicas, o espaço geográfico e a formação social ... dentro de hierarquias interdependentes e inter-relacionadas de alto e baixo" — então, deve-se duvidar dessa estratégia.

Stallybrass e White, de qualquer forma, *não* tendem para esse lado. Consideram, em vez disso, os processos de ordenação e classificação que os eixos alto e baixo representam como processos culturais fundamentais, essenciais dentro da cultura européia para a constituição da identidade de qualquer domínio cultural. Os conceitos de ambivalência, hibridismo, interdependência que, conforme argumentamos, começaram a perturbar e transgredir a estabilidade do ordenamento hierárquico binário do campo cultural em alto e baixo, *não destroem a força operacional do princípio hierárquico da cultura*, não mais, pode-se dizer, que o fato de a "raça" não ser uma categoria científica válida que "de forma alguma enfraquece sua eficácia simbólica e social".[37] O alto e o baixo podem não ter o status canônico que se reclama para eles; mas eles continuam sendo fundamentais à organização e regulação das práticas culturais. "Deslocá-los" não significa abandoná-los, mas mudar o foco da atenção teórica das categorias "em si mesmas", enquanto repositórios de valor cultural, para o próprio processo de classificação cultural. Este se revela *necessariamente arbitrário* — como uma tentativa trans-codificada de um domínio ao outro, de fixar, estabilizar e regular uma "cultura" em uma ordem hierárquica ascendente, utilizando toda a força metafórica "de cima" e "de baixo".

A classificação dos domínios culturais em distinções aparentemente transcendentais e auto-suficientes de alto e baixo é revelada, pela operação do carnavalesco e pelas transgressões do prazer, do jogo e do desejo, como um exercício de regulação cultural destinado a transformar as práticas culturais em uma *formação* que possa, então, ser mantida em uma forma binária pelas estratégias do poder cultural. O fato de que o campo cultural não pode ser estabilizado dessa forma não impede o exercício de se tentar construir fronteiras novamente em outro lugar, uma outra vez. As práticas culturais não se situam fora do jogo do poder. Uma das formas pelas quais o poder opera na esfera aparentemente

descentrada da cultura é através da luta por seu aproveitamento a fim de sobrepô-la, regular e cercar suas diversas formas e energias transgressivas dentro da estrutura e da lógica de um duplo normativo ou canônico. Como argumentei anteriormente,[38] essa operação cultural está sempre ligada, de certa forma — e continua ligada, mesmo em nossa cultura pós-moderna mais diversificada — aos mecanismos da hegemonia cultural.[39] Seria extremamente ingênuo acreditar que as atuais controvérsias em torno do "multiculturalismo" e do cânone — a forma contemporânea do debate cultural do alto/baixo — são uma conversa desinteressada entre estudiosos, sem relação com as questões da autoridade cultural e a contenção do perigo transgressor do hibridismo social, étnico, de gênero e sexual.

Este argumento é apresentado com grande clareza na conclusão de Stallybrass e White:

> Neste livro fomos estimulados a refletir sobre um deslizamento não percebido entre dois tipos distintos de "grotesco", o grotesco do "Outro" do grupo ou do eu que se define; e o grotesco enquanto fenômeno limítrofe da hibridização ou mistura interna, na qual o eu e o outro são enredados em um zona inclusiva, heterogênea e perigosamente instável. O que começa como uma *simples* repulsa ou rejeição da matéria simbólica estranha ao eu inaugura um processo de introjeção, cujos efeitos são sempre *complexos*. Para que se possa entender essa complexidade e essa dinâmica interna das construções de fronteiras necessárias à identidade coletiva, não se deve confundir as duas formas do grotesco. Caso isso aconteça, torna-se impossível perceber que um mecanismo fundamental de formação de identidade *produz* o segundo, ou seja, o grotesco híbrido no nível do inconsciente político, pelo próprio esforço de excluir o primeiro... O problema é que a *exclusão* necessária à formação da identidade social no primeiro nível constitui simultaneamente uma *produção* no nível do Imaginário, e mais ainda, a produção de uma complexa fantasia híbrida, que surge da própria tentativa de demarcar fronteiras, unir e purificar a coletividade social... Os processos gerais de classificação que mais intimamente afetam a identidade da coletividade são indissociáveis do simbólico heterodoxo do Imaginário. O inconsciente a essa altura é, *necessariamente*, um inconsciente político, conforme afirma Jameson, pois a exclusão de outros grupos e classes sociais na luta por uma auto-identidade categórica surge como um dialogismo especial,

> um *agon* de vozes — às vezes até uma *altercação* — dentro do Imaginário compartilhado da classe em questão. O próprio impulso de alcançar a singularidade da identidade coletiva produz simultaneamente a heterogeneidade inconsciente, com sua variedade de figuras híbridas, soberanias competitivas e demandas exorbitantes.[40]

Aquilo que é socialmente periférico pode ser simbolicamente central.[41] O movimento das metáforas binárias simples de transformação cultural e simbólica para as figuras mais complexas descritas acima representa uma "virada" absolutamente fundamental na teoria cultural, mapeável em diversos campos. *A política e a poética da transgressão* representa uma instância exemplar desse movimento geral. A contribuição de Allon White a ele, no período tragicamente breve de sua vida produtiva como escritor, está apenas começando a ser propriamente compreendida.

> [Texto de uma Conferência (Memorial Lecture) realizada por S. Hall na Universidade de Sussex. Impressa a partir de WHITE, A. *Carnival, Hysteria and Writing* [*Carnaval, histeria e escrita*]. Oxford: Clarendon Press, 1993. Tradução de Adelaine La Guardia Resende.]

NOTAS

[1] STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell, 1986.

[2] Ibidem, contracapa.

[3] CURTIUS, E. R. *European Literature and the Middle Ages* . Londres: [s. n.], 1979.

[4] Ibidem. p. 2.

[5] Ver por exemplo, LEAVIS, F. R. *Mass Civilization, Minority Culture* . Republicado como apêndice 3 em *Education and the University*. Londres: [s. n.], 1948; LEAVIS, Q. D. *Fiction and the Reading Public*. Londres: [s. n.], 1932; e LEAVIS, F. R.; THOMPSON, Denys. *Culture and environment*. Londres: [s. n.], 1933. Sobre o debate a respeito da cultura de massa, ver ADORNO, T. W. Television and the Patterns of Mass Culture; MacDONALD, Dwight. A Theory

of Mass Culture; e HOWE, Irving. Notes on Mass Culture, todos em ROSENBERG, B.; WHITE, D. (Org.). *Mass Culture*. Glencoe: [s. n.], 1956.

[6] STALLYBRASS; WHITE. *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 2-3.

[7] Ibidem, p. 6.

[8] BAKHTIN, Mikhail. *Rabelais and his World* [*Rabelais e seu mundo*]. Bloomington: Indiana UP, 1984, p. 423.

[9] JAMESON, Fredric. *The Political Unconscious* [*O inconsciente político*]. London: [s. n.], 1981, p. 73.

[10] Ibidem. p. 75.

[11] STALLYBRASS; WHITE. *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 5.

[12] Para um resumo que localiza as origens dos estudos da mídia no debate da "cultura de massa", ver BRAMSON, Leon. *The Political Context of Sociology*. Princeton: [s. n.], 1961, cap. 6.

[13] Sobre uma primeira tentativa de romper com esse dilema binário, ver HALL, S.; WHANNEL, P. *The Popular Arts* [*Artes populares*]. London: Phanteon, 1964.

[14] Ver *inter alia* em WILLIAMS, Raymond. The analysis of culture. In: *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1965; e *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford UP, 1977.

[15] Esta é uma opinião que apresentei no ensaio "Notas sobre a desconstrução do 'popular'", em SAMUEL, Raphael (Org.). *People's History and Social Theory*. Londres: Routtledge & Kegan Paul, 1981. A abordagem "relacional" a esse processo de classificação cultural pode ser melhor compreendida através de um exemplo. No século dezoito, o romance era considerado uma forma inferior ou "vulgar". No século vinte, o romance do século dezoito passou a ser o paradigma da literatura "séria". Contudo, novos romances continuaram a ser classificados de acordo com alguma distinção genérica implícita de alto/baixo, sério/popular. Os conteúdos dessas categorias mudaram, mas a prática de mapear a literatura dentro de um "sistema de diferenças" permanece. O que importa é como o "alto" é definido, em qualquer momento histórico, em relação ao "baixo", e não essas categorias fixas em termos de seus conteúdos ou valores culturais transcendentais. O problema é rudimentar em relação a estudos da "classificação simbólica" como em LÉVI-STRAUSS. *Mythologies*: The Origin of Table Manners. [s. n. t.]; DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. Londres: [s. n.], 1966; e TURNER, V. W. *The ritual process*. Ithaca, NY: Cornell, 1977, todos eles referidos por Stallybrass e White em *The Politics and Poetics of Transgression*.

[16] HALL, S.; JEFFERSON, T. (Org.). *Resistance through Rituals*. Londres: Hutchinson, 1976.

[17] Ibidem. p. 44.

[18] Rosalind Coward elaborou essa acusação de "reducionismo de classe" em Class, "Culture" and the Social Formation. *Screen*, v. 18, n. 4, Winter, 1977-1978.

[19] Para uma explicação do trabalho na área nessa época, ver HALL, S.; HOBSON, D.; LOWE, A.; WILLIS, P. (Org.). *Culture, Media, Language.* Londres: Hutchinson, 1980.

[20] VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language.* New York: [s. n.], 1973. [Edição brasileira: BAKHTIN, Mikhail (Volochínov). *Marxismo e filosofia da linguagem.* Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 1981. O trecho citado encontra-se na p. 32]

[21] *Marxism and the Philosophy of Language,* p. 10, 23.

[22] Ibidem. p. 23 [edição brasileira p. 46].

[23] Idem. [edição brasileira p. 47].

[24] Idem.

[25] Isso é reconhecido, por exemplo, em S. Hall. [O problema da ideologia: o marxismo sem garantias], neste volume.

[26] Ver explicação do círculo de Bakhtin em CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin.* Cambridge, Mass.; [s. n.] , 1984.

[27] Ver introdução de A. Duncan Jones ao *Lectures and Essays* [*Palestras e ensaios*], de N. Bakhtin. Birmingham: [s. n.], 1963. A conexão de Birmingham é descrita em CLARK; HOLQUIST. *Mikhail Bakhtin.* Isso mais a existência de um arquivo de Bakhtin na biblioteca da universidade foram trazidos ao meu conhecimento, em princípio, pelo Professor Peter Davidson. Sobre o relacionamento dessas diversas figuras do círculo de Wittgenstein, ver EAGLETON, T. Wittgenstein's Friends. In: *Against the Grain* [*Ao revés*]. Londres: [s. n.] , 1986.

[28] Ver CLARK; HOLQUIST. *Mikhail Bakhtin,* cap. 10.

[29] Ibidem. p. 65.

[30] GRAMSCI, A. State and Civil Society. In: *The Prison Notebooks.* Londres: [s. n.], 1971, p. 219 et seq.

[31] STALLYBRASS e WHITE. *The Politics and Poetics of Transgression,* p. 19.

[32] McCABE, Colin. Defining Popular Culture. In: McCABE (Ed.). *High Theory/Low Culture.* Manchester: [s. n.], 1986. p. 8.

[33] Ibidem. p. 4.

[34] Idem. Contudo, "Notas sobre a desconstrução do 'popular'" não é um ensaio sobre o conceito de "mediações" e nem utiliza este conceito. Ver p. 247-263 neste volume.

[35] Defining Popular Culture, p. 8.

[36] CAUGHIE, John. Popular Culture: Notes and Revisions [Cultura popular: notas e revisões]. In: McCABE (Ed.). *High Theory/Low Culture.*

[37] Introdução em: DONALD, J.; RATTANSI, A. Race [Raça]. In: *Culture and Difference.* Londres: [s. n.], 1992. p. 3.

[38] "Notas sobre a desconstrução do 'popular'".

[39] O argumento em HALL, S. "Notas sobre a desconstrução do 'popular'" é o de que considerar a classificação da cultura em alto/baixo como algo relacionado à luta pela hegemonia não requer nem a fetichização do conteúdo de cada categoria, nem um tipo de leitura da correspondência de classe em termos de um relacionamento entre o social e o simbólico.

[40] STALLYBRASS; WHITE. *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 193-194.

[41] Ibidem. p. 23; citado de BABCOCK, B. *The Reversible World*. Ithaca, NY: Cornell, 1978, p. 32.

PARTE 3

CULTURA POPULAR E IDENTIDADE

NOTAS SOBRE A DESCONSTRUÇÃO DO "POPULAR"

Em primeiro lugar, gostaria de dizer algo sobre as periodizações no estudo da cultura popular. Alguns problemas difíceis são colocados pela periodização — não a apresento aqui como uma homenagem aos historiadores. As grandes rupturas são em grande parte descritivas? Elas surgem em geral de dentro da própria cultura popular ou de fatores externos que a invadem? Com quais outros movimentos e periodizações a "cultura popular" estaria ligada de maneira mais esclarecedora? Em seguida, gostaria de lhes contar sobre as dificuldades que tenho com o termo "popular". Tenho quase tanta dificuldade com "popular" quanto tenho com "cultura". Quando colocamos os dois termos juntos, as dificuldades podem se tornar tremendas.

No decorrer da longa transição para o capitalismo agrário e, mais tarde, na formação e no desenvolvimento do capitalismo industrial, houve uma luta mais ou menos contínua em torno da cultura dos trabalhadores, das classes trabalhadoras e dos pobres. Este fato deve constituir o ponto de partida para qualquer estudo, tanto da base da cultura popular quanto de suas transformações. As mudanças no equilíbrio e nas relações das forças sociais ao longo dessa história se revelam, freqüentemente, nas lutas em torno da cultura, tradições e formas de vida das classes populares. O capital tinha interesse na cultura das classes populares porque a constituição de uma nova ordem social em torno do capital

exigia um processo mais ou menos contínuo, mesmo que intermitente, de reeducação no sentido mais amplo. E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a "reforma" do povo era buscada. É por isso que a cultura popular tem sido há tanto tempo associada às questões da tradição e das formas tradicionais de vida — e o motivo por que seu "tradicionalismo" tem sido tão freqüentemente mal interpretado como produto de um impulso meramente conservador, retrógrado e anacrônico. Luta e resistência — mas também, naturalmente, apropriação e *ex*propriação. Na realidade, o que vem ocorrendo freqüentemente ao longo do tempo é a rápida destruição de estilos específicos de vida e sua transformação em algo novo. A "transformação cultural" é um eufemismo para o processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas. Em vez de simplesmente "caírem em desuso" através da Longa Marcha para a modernização, as coisas foram ativamente descartadas, para que outras pudessem tomar seus lugares. Os magistrados e a policiamento evangélico ocupam ou mereciam ocupar um lugar mais "honrado" na história da cultura popular. Bem mais importante que a proibição ou a condenação é aquela figura sutil e escorregadia — a "reforma" (com todas as implicações positivas e claras que ela carrega hoje). De um jeito ou de outro, "o povo" é freqüentemente o objeto da "reforma": geralmente, para o seu próprio bem, é lógico — "e na melhor das intenções". Atualmente, compreendemos a luta e a resistência bem melhor do que a reforma e a transformação. Contudo, as "transformações" situam-se no centro do estudo da cultura popular. Quero dizer com isso, o trabalho ativo sobre as tradições e atividades existentes e sua reconfiguração, para que estas possam sair diferentes. Elas parecem "persistir"; contudo, de um período a outro, acabam mantendo diferentes relações com as formas de vida dos trabalhadores e com as definições que estes conferem às relações estabelecidas uns com os outros, com seus "Outros" e com suas próprias condições de vida. A transformação é a chave de um longo processo de "moralização" das classes trabalhadoras, de "desmoralização" dos pobres e de "reeducação" do povo. A cultura popular não é, num sentido "puro", nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem

as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas.

No estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior.

O estudo da cultura popular tem oscilado muito entre esses dois pólos da dialética da contenção/resistência. Algumas inversões surpreendentes e admiráveis têm ocorrido. Pensem na enorme revolução na compreensão histórica que ocorreu quando a história da "sociedade refinada" e da aristocracia inglesa do século dezoito foi revirada pelo acréscimo da história do povo turbulento e ingovernável. As tradições populares dos trabalhadores pobres, das classes populares e do "povão" do século dezoito parecem, hoje, formações quase independentes: toleradas em um estado de equilíbrio permanentemente instável, em tempos relativamente pacíficos e prósperos; sujeitas a expedições e incursões arbitrárias em tempos de pânico e crise. Mas mesmo que formalmente essas tenham sido as culturas da gente de "fora das muralhas", distante da sociedade política e do triângulo do poder, elas nunca de fato estiveram fora do campo mais amplo das forças sociais e das relações culturais. Elas não apenas pressionavam constantemente a "sociedade"; mas estavam vinculadas a ela através de inúmeras tradições e práticas. Por linhas de "aliança" e por linhas de clivagem. A partir dessas bases culturais, freqüentemente muito distantes das disposições da lei, do poder e da autoridade, "o povo" constantemente ameaçava eclodir: e quando o fez, invadiu o palco das relações clientelistas e de poder com um clamor e um estampido ameaçadores — com pífaros e tambores, com laço e efígie, com manifesto e ritual — e freqüentemente com uma disciplina ritual popular surpreendente. Contudo, sem nunca romper os fios do paternalismo, da deferência e do terror que os aprisionava contínua senão frouxamente. No século seguinte, nos locais onde as classes "trabalhadoras" e "perigosas" viviam sem o benefício desta fina distinção que os reformadores ansiavam por estabelecer (tratava-se de uma distinção *cultural*, bem como moral e econômica; e uma grande quantidade de legislação e regulamentação foi projetada para

operar diretamente sobre ela), algumas regiões preservaram por muito tempo um caráter de enclave virtualmente impenetrável. Foi necessário quase um século para que os representantes da "lei e da ordem" — a nova polícia — conquistassem um ponto mínimo de apoio dentro delas. Ao mesmo tempo, a penetração das culturas das massas trabalhadoras e dos pobres urbanos foi mais profunda e mais contínua — e mais constantemente "educativa" e reformadora — naquele período do que em qualquer outro desde então.

Um dos principais obstáculos que se interpõem à periodização da cultura popular é a profunda transformação na cultura das classes populares que ocorre entre os anos de 1880 e 1920. Há histórias inteiras a serem escritas sobre esse período. Embora contenha provavelmente muitos detalhes incorretos, creio que o artigo de Gareth Stedman Jones sobre a "reformação das classes trabalhadoras inglesas" chama a atenção para algo fundamental e qualitativamente diferente nesse período, que se caracterizou por profundas mudanças estruturais. Quanto mais o observamos, mais convencidos nos tornamos de que em algum momento desse período se encontra a matriz dos fatores e problemas a partir dos quais a *nossa* história e nossos dilemas peculiares surgiram. Tudo mudou — não foi apenas uma mudança nas relações de força, mas uma reconstituição do próprio terreno da luta política. Não é por acaso que tantas das formas características daquilo que hoje consideramos como cultura popular "tradicional" emergiram sob sua forma especificamente moderna, ou a partir dela, naquele período. O que se havia feito pelos anos 1790 e 1840 e que se estava fazendo pelo século dezoito precisa ser feito radicalmente pelo período que poderíamos chamar hoje de crise "social imperialista".

O argumento geral apresentado anteriormente é verdadeiro, sem restrições, para esse período, no que diz respeito à cultura popular. Não existe um estrato "autêntico", autônomo e isolado de cultura da classe trabalhadora. A maioria das formas de recreação popular mais imediatas, por exemplo, estão saturadas de imperialismo popular. Poderíamos esperar outra coisa? Como explicar e o que *fazer* com a idéia da cultura de uma classe dominada que, apesar de suas complexas formações e diferenciações internas, manteve uma relação

bem específica com a grande reestruturação do capital; que se relacionou de forma peculiar com o resto do mundo; um povo unido pelos mais complexos laços a um conjunto variável de relações e condições materiais; que conseguiu de alguma forma construir uma "cultura" que permaneceu intocada pela ideologia dominante mais poderosa — o imperialismo popular? Sobretudo por que essa ideologia, contrariando seu nome, foi tão dirigida para o povo quanto o foi para a mudança de posição da Grã-Bretanha na expansão capitalista mundial?

Pensemos, em relação ao imperialismo popular, sobre a história e as relações entre o povo e um dos principais meios de expressão cultural: a imprensa. Voltando ao deslocamento e à superposição — podemos perceber como a imprensa liberal da classe média da metade do século dezenove foi construída às custas da efetiva destruição e marginalização da imprensa local radical da classe trabalhadora. Mas, além desse processo, algo qualitativamente novo ocorre mais para o final do século dezenove e o começo do século vinte nessa área: a efetiva inserção em massa de uma audiência desenvolvida e madura da classe trabalhadora num novo tipo de imprensa comercial *popular*. As conseqüências culturais disso foram profundas, embora a questão não seja estritamente "cultural". Isso exigiu um reorganização geral da base de capital e da estrutura da indústria cultural; o atrelamento a uma nova tecnologia e a novos processos de trabalho; o estabelecimento de novas formas de distribuição, que operavam através dos novos mercados culturais de massa. Mas um dos seus efeitos principais foi a reconstituição das relações políticas e culturais entre as classes dominantes e dominadas: uma mudança intimamente ligada à contenção da democracia popular na qual "nosso estilo democrático de vida" hoje parece tão firmemente baseado. Seus resultados são palpáveis ainda hoje: uma imprensa popular, que quanto mais se encolhe mais se torna estridente e virulenta; organizada pelo capital "para" as classes trabalhadoras; contudo, com raízes profundas e influentes na cultura e na linguagem do "João ninguém", "da gente"; com poder suficiente para representar para si mesma esta classe da forma mais tradicionalista. Esta é uma fatia da história da "cultura popular" que vale a pena elucidar.

Naturalmente, não se poderia começar a fazer isso sem mencionar muitas das coisas que não aparecem usualmente na discussão da "cultura". Trata-se da reconstrução do capital e do aumento dos coletivismos, da formação de um novo tipo de estado "educativo", assim como de uma nova recreação, dança e música popular. Como uma área de séria investigação histórica, o estudo da cultura popular é como o estudo da história do trabalho e de suas instituições. Declarar um interesse nele é corrigir um grande desequilíbrio, é apontar uma significante omissão. Mas, no final, seus resultados são mais reveladores quando vistos em relação a uma história geral, mais ampla.

Seleciono este período — entre 1880 e 1920 — porque este constitui um dos grandes testes para o interesse atual na cultura popular. Sem querer de forma alguma menosprezar o importante trabalho histórico já realizado ou que ainda está por se fazer sobre os períodos anteriores, creio que muitas das dificuldades reais (teóricas e empíricas) só serão confrontadas quando começarmos a examinar mais de perto a cultura popular em um período que começa a se parecer com o nosso, que apresenta os mesmos tipos de problemas interpretativos, e que é informado pelas mesmas atitudes que temos em relação às questões contemporâneas. Tenho restrições àquele tipo de interesse na "cultura popular" que se interrompe súbita e repentinamente mais ou menos no momento do declínio do chartismo.[1] Não é por acaso que poucos estão trabalhando com a cultura dos anos de 1930. Desconfio que haja algo estranhamente inconveniente, especialmente para os socialistas, no não surgimento de uma cultura militante, radical e madura da classe trabalhadora nos anos 30, quando — para ser franco — a maioria de nós esperaria que isso acontecesse. Do ponto de vista de uma cultura popular puramente "heróica" ou "autônoma", os anos de 1930 são um período um tanto improdutivo. Essa "esterilidade" — como a riqueza e a diversidade anteriormente inesperadas — não pode ser explicada a partir de dentro da cultura popular apenas.

Temos agora que começar a falar não somente das descontinuidades e das mudanças qualitativas, mas também de uma fratura muito forte, uma ruptura profunda, especialmente na cultura popular do período pós-guerra. Aqui não se trata apenas

de uma mudança nas relações culturais entre as classes, mas do novo relacionamento entre o povo e a concentração e expansão dos novos aparatos culturais. Seria possível hoje nos propormos a escrever a história da cultura popular sem levar em consideração a monopolização das indústrias culturais, por trás de uma profunda revolução tecnológica? (É lógico que nenhuma "revolução tecnológica profunda" pode ser, em sentido algum, "puramente" técnica.) Escrever a história da cultura das classes populares exclusivamente a partir do interior dessas classes, sem compreender como elas constantemente são mantidas em relação às instituições da produção cultural dominante, não é viver no século vinte. Essa questão, no século vinte, é muito clara. Mas se aplica igualmente bem para os séculos dezenove e dezoito.

Fiquemos por aqui, no que diz respeito a "alguns problemas de periodização".

Em seguida, quero falar um pouco sobre "popular". O termo pode ter uma variedade de significados, nem todos eles úteis. Por exemplo, o significado que mais corresponde ao senso comum: algo é "popular" porque as massas o escutam, compram, lêem, consomem e parecem apreciá-lo imensamente. Esta é a definição comercial ou de "mercado" do termo: aquela que deixa os socialistas de cabelo em pé. É corretamente associada à manipulação e ao aviltamento da cultura do povo. De certa forma, este significado é exatamente o contrário daquele que eu vinha utilizando anteriormente. Mas mesmo que o termo seja insatisfatório, tenho duas restrições a dispensá-lo completamente.

Primeiro, se é verdade que, no século vinte, um grande número de pessoas de fato consome e até aprecia os produtos culturais da nossa moderna indústria cultural, então conclui-se que um número muito substancial de trabalhadores deve estar incluído entre os receptores desses produtos. Ora, se as formas e relações das quais depende a participação nesse tipo de cultura comercialmente fornecida são puramente manipuláveis e aviltantes, então as pessoas que consomem e apreciam esses produtos devem ser, elas próprias, aviltadas por essas atividades ou viver em um permanente estado de "falsa consciência". Devem ser uns "tolos culturais" que não sabem que estão sendo nutridos por um tipo atualizado de ópio do povo.

Esse julgamento nos faz sentir bem, decentes e satisfeitos por denunciarmos os agentes da manipulação e da decepção em massa — as indústrias culturais capitalistas. Mas não sei se essa visão poderá perdurar por muito tempo como uma explicação adequada dos relacionamentos culturais; e muito menos como uma perspectiva socialista da cultura e da natureza da classe trabalhadora. Em última análise, a idéia do povo como uma força mínima e puramente passiva constitui uma perspectiva profundamente anti-socialista.

Em segundo lugar, é possível resolver a questão sem deixar de atentar para o aspecto manipulador de grande parte da cultura comercial popular? Existem inúmeros meios de se fazer isso, adotados por críticos radicais e teóricos da cultura popular, que considero altamente questionáveis. Faz-se a contraposição dessa cultura com outra cultura "alternativa", íntegra, a autêntica "cultura popular", e sugere-se que a "verdadeira" classe trabalhadora (seja lá o que isso for) não é enganada pelos substitutos comerciais. Esta é uma alternativa heróica, mas não muito convincente. Seu problema básico é que ela ignora as relações absolutamente essenciais do poder cultural — de dominação e subordinação — que é um aspecto intrínseco das relações culturais. Quero afirmar o contrário, que não existe uma "cultura popular" íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais. Em segundo lugar, essa alternativa subestima em muito o poder da inserção cultural. Este é um ponto delicado, pois ao ser apresentado abre-se à acusação de que se está apoiando a tese da implantação cultural. O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois pólos inaceitáveis: da "autonomia" pura ou do total encapsulamento.

De fato, não acho correto, nem vejo necessidade de apoiar qualquer um destes. Já que as pessoas comuns não são uns tolos culturais, elas são perfeitamente capazes de reconhecer como as realidades da vida da classe trabalhadora são reorganizadas, reconstruídas e remodeladas pela maneira como são representadas (isto é, reapresentadas) em, digamos, *Coronation Street*.[2] As indústrias culturais têm de fato o poder de retrabalhar e remodelar constantemente aquilo que representam; e, pela repetição e seleção, impor e implantar tais

definições de nós mesmos de forma a ajustá-las mais facilmente às descrições da cultura dominante ou preferencial. É isso que a concentração do poder cultural — os meios de fazer cultura nas mãos de poucos — realmente significa. Essas definições não têm o poder de encampar nossas mentes; elas não atuam sobre nós como se fôssemos uma tela em branco. Contudo, elas invadem e retrabalham as contradições internas dos sentimentos e percepções das classes dominadas; elas, sim, encontram ou abrem um espaço de reconhecimento naqueles que a elas respondem. A dominação cultural tem efeitos concretos — mesmo que estes não sejam todo-poderosos ou todo-abrangentes. Afirmar que essas formas impostas não nos influenciam equivale a dizer que a cultura do povo pode existir como um enclave isolado, fora do circuito de distribuição do poder cultural e das relações de força cultural. Não acredito nisso. Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas.

Esta primeira definição, portanto, não serve aos nossos propósitos, mas pode nos fazer pensar mais profundamente sobre a complexidade das relações culturais, sobre a realidade do poder cultural e a natureza da implantação cultural. Se as formas de cultura popular comercial disponibilizadas não são puramente manipuladoras, é porque, junto com o falso apelo, a redução de perspectiva, a trivialização e o curto-circuito, há também elementos de reconhecimento e identificação, algo que se assemelha a uma recriação de experiências e atitudes reconhecíveis, às quais as pessoas respondem. O perigo surge porque tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas

são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do "popular". A linguagem do jornal *Daily Mirror* não é nem uma construção pura do linguajar de Fleet Street, nem é a linguagem que os leitores trabalhadores realmente falam. É uma espécie altamente complexa de *ventriloquismo* lingüístico, em que a brutalidade degradante do jornalismo popular é habilmente combinada e entretecida a alguns dos elementos da objetividade e da peculiaridade vívida da linguagem da classe trabalhadora. Ele não conseguiria sobreviver sem preservar um pouco de suas raízes vernáculas — no "popular". Ele não iria longe se não fosse capaz de remodelar os elementos populares em uma espécie de populismo demótico enlatado e neutralizado.

A segunda definição do "popular" é mais fácil de se aceitar. É mais descritiva. A cultura popular é todas essas coisas que "o povo" faz ou fez. Esta se aproxima de uma definição "antropológica" do termo: a cultura, os valores, os costumes e mentalidades [*folkways*] do "povo". Aquilo que define seu "modo característico de vida". Tenho duas dificuldades com esta definição também.

Primeiro, desconfio que ela seja por demais descritiva. Isso é dizer pouco. Na verdade, ela é baseada em um inventário que se expande infinitamente. Quase *tudo* que "o povo" já fez pode ser incluído na lista. Criar pombos ou colecionar selos, patos voadores na parede e anões no jardim. O problema é distinguir essa lista infinita, de uma forma que não seja descritiva, daquilo que a cultura popular *não é*.

Mas a segunda dificuldade é mais importante — e se relaciona a um argumento apresentado anteriormente. Não podemos simplesmente juntar em uma única categoria todas as coisas que "o povo" faz, sem observar que a verdadeira distinção analítica não surge da lista — uma categoria inerte de coisas ou atividades — mas da oposição chave: pertence/não pertence ao povo. Em outras palavras, o princípio estruturador do "popular" neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante, e à cultura da "periferia". É essa oposição que constantemente estrutura o domínio da cultura na categoria do "popular" e do "não-popular". Mas essas

oposições não podem ser construídas de forma puramente descritiva, pois, de tempos em tempos, os *conteúdos* de cada categoria mudam. O valor cultural das formas populares é promovido, sobe na escala cultural — e elas passam para o lado oposto. Outras coisas deixam de ter um alto valor cultural e são apropriadas pelo popular, sendo transformadas nesse processo. O princípio estruturador não consiste dos conteúdos de cada categoria — os quais, insisto, se alterarão de uma época a outra. Mas consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença; em linhas gerais, entre aquilo que, em qualquer época, conta como uma atividade ou forma cultural da elite e o que não conta. Essas categorias permanecem, embora os inventários variem. Além do mais, é necessário todo um conjunto de instituições e processos institucionais para sustentá-las — e para apontar continuamente a diferença entre elas. A escola e o sistema educacional são exemplos de instituições que distinguem a parte valorizada da cultura, a herança cultural, a história a ser transmitida, da parte "sem valor". O aparato acadêmico e literário é outro que distingue certos tipos valorizados de conhecimento de outros. O que importa então não é o mero inventário descritivo — que pode ter o efeito negativo de congelar a cultura popular em um molde descritivo atemporal, mas as relações de poder que constantemente pontuam e dividem o domínio da cultura em suas categorias preferenciais e residuais.

Portanto, opto por uma terceira definição para o termo "popular", embora esta seja um tanto incômoda. Essa definição considera, em qualquer época, as formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas; que estiveram incorporadas nas tradições e práticas populares. Neste sentido, a definição retém aquilo que a definição descritiva tem de valor. Mas vai além, insistindo que o essencial em uma definição de cultura popular são as relações que colocam a "cultura popular" em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural. Considera o domínio das formas e atividades culturais como um campo sempre variável. Em seguida, atenta para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e subordinadas. Observa o *processo*

pelo qual essas relações de domínio e subordinação são articuladas. Trata-as como um processo: o processo pelo qual algumas coisas são ativamente preferidas para que outras possam ser destronadas. Em seu centro estão as relações de força mutáveis e irregulares que definem o campo da cultura — isto é, a questão da luta cultural e suas muitas formas. Seu principal foco de atenção é a relação entre a cultura e as questões de hegemonia.

Nossa preocupação, nessa definição, não é com a questão da "autenticidade" ou da integridade orgânica da cultura popular. Na verdade, a definição reconhece que quase *todas* as formas culturais serão contraditórias neste sentido, compostas de elementos antagônicos e instáveis. O significado de uma forma cultural e seu lugar ou posição no campo cultural não está inscrito no interior de sua forma. Nem se pode garantir para sempre sua posição. O símbolo radical ou slogan deste ano será neutralizado pela moda do ano que vem; no ano seguinte, ele será objeto de uma profunda nostalgia cultural. O rebelde cantor de música *folk* amanhã estará na capa da revista do jornal dominical, *The Observer*. O significado de um símbolo cultural é atribuído em parte pelo campo social ao qual está incorporado, pelas práticas às quais se articula e é chamado a ressoar. O que importa *não* são os objetos culturais intrínseca ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais: cruamente falando e de uma forma bem simplificada, o que conta é a luta de classes na cultura ou em torno dela.

Quase todo inventário fixo nos enganará. O romance é uma "forma" burguesa? A resposta só pode ser historicamente provisória: quando? Quais romances? Para quem? Sob quais condições?

Aquilo que o grande teórico marxista da linguagem, que utilizou o nome Volochínov, disse uma vez sobre o signo — o elemento chave de todas as práticas significativas — vale também para as formas culturais:

> Classe social e comunidade semiótica não se confundem. Pelo segundo termo entendemos a comunidade que utiliza um único e mesmo código ideológico de comunicação. Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Conseqüentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices

> de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes... Na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir. O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerar-se-á em alegoria e tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos ... A classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter eterno e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente. Na realidade, todo signo ideológico vivo tem, como Jano, duas faces. Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras. Esta dialética interna do signo não se revela inteiramente a não ser nas épocas de crise social e de comoção revolucionária.[3]

Naturalmente, a luta cultural assume diversas formas: incorporação, distorção, resistência, negociação, recuperação. Raymond Williams prestou-nos um grande serviço ao delinear alguns desses processos, através de sua distinção entre os momentos emergentes, residuais e incorporados. Precisamos expandir e desenvolver esse esquema rudimentar. O importante é observá-lo dinamicamente: como um processo histórico. As forças emergentes ressurgem sob velhos disfarces históricos; as forças emergentes, apontando para o futuro, perdem sua força de antecipação e se voltam somente para o passado; as rupturas culturais de hoje podem ser recuperadas como suporte para o sistema de valores e os significados dominantes de amanhã. A luta continua: mas quase nunca ocorre no mesmo lugar ou em torno do mesmo significado ou valor. Parece-me que o processo cultural — o poder cultural — em nossa sociedade depende, em primeira instância, dessa delimitação, sempre em cada época num local diferente, entre aquilo que deve ser incorporado à "grande tradição" e o que não deve. As instituições culturais e educacionais, junto com as coisas positivas que fazem, também ajudam a disciplinar e policiar essa fronteira.

Isso nos deve fazer pensar novamente sobre aquele termo traiçoeiro da cultura popular: "tradição". A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos.

Esses arranjos em uma cultura nacional-popular não possuem uma posição fixa ou determinada, e certamente nenhum significado que possa ser arrastado, por assim dizer, no fluxo da tradição histórica, de forma inalterável. Os elementos da "tradição" não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância. Com freqüência, também, a luta cultural surge mais intensamente naquele ponto onde tradições distintas e antagônicas se encontram ou se cruzam. Elas procuram destacar uma forma cultural de sua inserção em uma tradição, conferindo-lhe uma nova ressonância ou valência cultural. As tradições não se fixam para sempre: certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe. As culturas, concebidas não como "formas de vida", mas como "formas de luta" constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção. Pensemos nas formas pelas quais, no século dezoito, uma certa linguagem da legalidade, do constitucionalismo e dos "direitos" se tornou um campo de guerra, no ponto de intersecção entre duas tradições distintas: entre a "tradição" do "terror e majestade" da pequena nobreza e as tradições da justiça popular. Gramsci, tentando apresentar uma resposta a seu próprio questionamento acerca de como uma nova "vontade coletiva" surge e uma cultura nacional-popular é transformada, observou que

> o que importa é a crítica à qual os primeiros representantes da nova fase histórica submetem esse complexo ideológico. A crítica possibilita um processo de diferenciação e mudança no peso relativo que os elementos das velhas ideologias possuíam. O que antes era secundário e subordinado, até acidental, é agora considerado primário — torna-se o núcleo de um novo complexo ideológico e teórico. A antiga vontade coletiva se dissolve em seus elementos contraditórios, já que os subordinados se desenvolvem socialmente.

Esse é o terreno da cultura nacional-popular e da tradição, concebido enquanto campo de batalha.

Isso nos alerta contra as abordagens auto-suficientes da cultura popular que, valorizando a "tradição" pela tradição, e tratando-a de uma maneira não histórica, analisam as formas culturais populares como se estas contivessem, desde o

momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável. A relação entre a posição histórica e o valor estético é uma questão difícil e importante na cultura popular. Mas a tentativa de elaborar uma estética popular universal, fundada no momento de origem das formas e práticas culturais, é quase sempre profundamente equivocada. O que poderia ser mais eclético e aleatório do que aquela junção de símbolos mortos e quinquilharias, roubados dos toucadores de ontem, com os quais, justo agora, muitos jovens escolhem se enfeitar? Esses símbolos e pedacinhos recolhidos lá e cá são profundamente ambíguos. Milhares de causas culturais perdidas poderiam ser invocadas através deles. De vez em quando, no meio dessas bugigangas, encontramos um signo que, acima de qualquer outro, deveria ser para sempre fixado — solidificado — em seu significado ou conotação cultural: a swastika. No entanto, lá está ele pendendo, meio — mas não inteiramente — separado de sua profunda referência cultural na história do século vinte. Que sentido tem? O que está significando? Seu significado é rico, ricamente ambíguo: certamente instável. Esse signo horripilante pode delimitar uma gama de significados, mas não carrega dentro de si a garantia de um significado único. As ruas estão cheias de garotos que não são "fascistas" só porque usam uma swastika na corrente. Por outro lado, *pode* ser que eles até sejam... Em última instância, na política da cultura jovem, o significado deste signo dependerá muito menos do simbolismo cultural intrínseco da coisa em si do que do equilíbrio de forças entre, digamos, a Frente Nacional e a Liga Anti-Nazista ou entre o White Rock e o Two Tone Sound.

Não há garantia intrínseca ao signo ou à forma cultural. Tampouco há garantia de que, só porque esteve ligado a alguma luta relevante, ele será sempre a expressão viva de uma classe, de tal forma que, toda vez que lhe dermos a chance, ele "falará a língua do socialismo". Se as expressões culturais são associadas ao socialismo, é porque estas foram associadas a práticas, a formas e organizações de uma luta viva, que conseguiu apropriar aqueles símbolos e conferir-lhes uma conotação socialista. As condições de uma classe não se encontram permanentemente inscritas na cultura, antes que essa luta comece. A luta consiste do sucesso ou fracasso em dar ao "cultural" um índice de valor socialista.

O termo "popular" guarda relações muito complexas com o termo "classe". Sabemos disso, mas sempre fazemos o possível para nos esquecermos. Falamos de formas específicas de cultura das classes trabalhadoras, mas utilizamos o termo mais inclusivo, "cultura popular" para nos referirmos ao campo geral de investigação. É óbvio que o que digo aqui faria pouco sentido sem uma referência a uma perspectiva de classe ou à luta de classe. Mas também é óbvio que não existe uma relação direta entre uma classe e uma forma ou prática cultural particular. Os termos "classe" e "popular" estão profundamente relacionados entre si, mas não são absolutamente intercambiáveis. A razão disso é evidente. Não existem "culturas" inteiramente isoladas e paradigmaticamente fixadas, numa relação de determinismo histórico, a classes "inteiras" — embora existam formações culturais de classe bem distintas e variáveis. As culturas de classe tendem a se entrecruzar e a se sobrepor num mesmo campo de luta. O termo "popular" indica esse relacionamento um tanto deslocado entre a cultura e as classes. Mais precisamente, refere-se à aliança de classes e forças que constituem as "classes populares". A cultura dos oprimidos, das classes excluídas: esta é a área à qual o termo "popular" nos remete. E o lado oposto a isto — o lado do poder cultural de decidir o que pertence e o que não pertence — não é, por definição, outra classe "inteira", mas aquela outra aliança de classes, estratos e forças sociais que constituem o que não é "o povo" ou as "classes populares": a cultura do bloco de poder.

O povo versus o bloco do poder: isto, em vez de "classe contra classe", é a linha central da contradição que polariza o terreno da cultura. A cultura popular, especialmente, é organizada em torno da contradição: as forças populares versus o bloco do poder. Isto confere ao terreno da luta cultural sua própria especificidade. Mas o termo "popular" — e até mesmo o sujeito coletivo ao qual ele deve se referir — "o povo" — é altamente problemático. O termo se torna problemático, digamos, pela capacidade da Sra. Thatcher de pronunciar uma frase do tipo: "Temos que limitar o poder dos sindicatos, porque é isso que o povo quer." Isso me sugere que, assim como não há um conteúdo fixo para a categoria da "cultura popular", não há um sujeito determinado ao qual se pode atrelá-la — "o povo". "O povo" nem sempre está

lá, onde sempre esteve, com sua cultura intocada, suas liberdades e instintos intactos, ainda lutando contra o jugo normando ou coisa assim; como se, caso pudéssemos "descobri-lo" e trazê-lo de volta à cena, ele pudesse estar de prontidão no lugar certo e ser computado. A capacidade de *constituir* classes e indivíduos enquanto força popular — esta é a natureza da luta política e cultural: *transformar* as classes divididas e os povos isolados — divididos e separados pela cultura e outros fatores — em uma força cultural popular-democrática.

É certo que *outras* forças também têm interesse em definir "o povo" de outra forma: "o povo" que precisa ser mais disciplinado, melhor governado, mais efetivamente policiado, cuja forma de vida precisa ser protegida das "culturas estrangeiras", e daí por diante. Existe um pouco dessas duas alternativas dentro de cada um de nós. Às vezes, podemos ser constituídos como uma força contra o bloco de poder: esta é a abertura histórica pela qual se pode construir uma cultura genuinamente popular. Mas, em nossa sociedade, se não somos constituídos assim, seremos constituídos como o oposto disto: uma força populista eficaz, que diz "sim" para o poder. A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência. Não é a esfera onde o socialismo ou uma cultura socialista — já formada — pode simplesmente ser "expressa". Mas é um dos locais onde o socialismo pode ser constituído. É por isso que a cultura popular importa. No mais, para falar a verdade, eu não ligo a mínima para ela.

[In: SAMUEL, Raphael (Ed.). *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
Tradução de Adelaine La Guardia Resende]

NOTAS

[1] Movimento pela reforma social, política e democrática, ocorrido na Inglaterra entre 1838 e 1848, cujos princípios foram estabelecidos na Carta Patente do Povo e cujos participantes eram mojoritariamente trabalhadores. (N. da T.)

[2] *Coronation Street* - telenovela de grande popularidade, exibida pela rede BBC há anos na Inglaterra. (N. da T.)

[3] VOLOCHÍNOV, A. *Marxism and the Philosophy of Language [Marxismo e filosofia da linguagem]*. New York: [s.n.], 1977.

BIBLIOGRAFIA

BAILEY, Peter. *Leisure and Class in Victorian England* - 1830-1885. Londres: [s.n.], 1978.

HALL, Stuart; WHANNEL, Paddy. *The Popular Arts*. Londres: Phanteon, 1964.

JOHNSON, Richard. Three Problematics: Elements of a Theory of Working-class Culture. In: CLARKE, J.; CRITCHER, C.; JOHNSON, R. (Org.). *Working-Class Culture*: Studies in History and Theory. Londres: [s.n.], 1979.

MALCOLMSON, R. W. *Popular Recreation in English Society* - 1700-1850. Cambridge: [s.n.], 1973.

NOWELL-SMITH, G. Gramsci and the National-popular. *Screen Education*, Spring, 1977.

STEDMAN JONES, G. Working-class Culture and Working-class Politics in London - 1870-1890. *Journal of Social History*, Summer, 1974.

THOMPSON, E. P. Patrician Society, Plebeian Culture. *Journal of Social History*, Summer, 1974.

WILLIAMS, Raymond. Radical or Popular. In: CURRAN, James (Org.). *The Press We Deserve*. Londres: [s.n.], 1970.

O PROBLEMA DA IDEOLOGIA

O MARXISMO SEM GARANTIAS

Nas duas últimas décadas, a teoria marxista tem passado por um *revival* surpreendente, porém assimétrico e irregular. Por um lado, tem constituído o pólo principal da oposição ao pensamento social "burguês". Por outro lado, muitos jovens intelectuais atravessam o *revival* e, após um curto e capitoso aprendizado, saem direto pelo outro lado. "Acertam suas contas" com o marxismo e seguem por outros campos e pastagens intelectuais: mas nem tanto. O *pós*-marxismo continua sendo uma das maiores e mais vigorosas escolas teóricas da atualidade. Os pós-marxistas utilizam os conceitos marxistas e, ao mesmo tempo, demonstram a inadequação destes. Aparentemente, eles continuam sentados sobre os ombros das próprias teorias que acabaram de destruir em definitivo. Se o marxismo não existisse, o "pós-marxismo" teria que inventá-lo, somente para que os "desconstrucionistas", ao desconstruí-lo de novo, tivessem algo mais a fazer. Tudo isso tem garantido ao marxismo uma curiosa qualidade de vida-após-a-morte. Está sempre sendo "transcendido" e "preservado". Não há local mais instrutivo para se observar esse processo do que o da própria ideologia.

Não pretendo traçar novamente as reviravoltas dessas recentes disputas, nem tentar rever a teorização intrincada que as acompanhou. Em vez disso, pretendo situar os debates sobre a ideologia no contexto maior da teoria marxista como um todo. Pretendo também postulá-lo como um *problema* geral

— um problema teórico, por ser também um problema político e estratégico. Meu objetivo é identificar as fragilidades e limitações mais marcantes das formulações marxistas clássicas sobre a ideologia; e avaliar o que se ganhou, o que merece ser descartado e o que precisa ser retido — e talvez repensado — à luz dessas críticas.

Primeiramente, contudo, gostaria de indagar por que o problema da ideologia ocupou um lugar tão proeminente no interior do debate marxista nos últimos anos. Perry Anderson (1976), em seu magistral giro pela cena intelectual marxista na Europa Ocidental, observou uma intensa preocupação com os problemas relativos à filosofia, à epistemologia, à ideologia e às superestruturas. O autor considerou isso uma clara deformação no desenvolvimento do pensamento marxista. Em sua opinião, o privilégio dessas questões no marxismo refletia o isolamento geral dos intelectuais marxistas da Europa Ocidental dos imperativos da organização e luta política em massa; seu divórcio das "tensões reguladoras de um relacionamento direto e ativo com a audiência proletária"; seu distanciamento da "prática popular" e sua persistente sujeição ao domínio do pensamento burguês. Segundo o autor, isso provocou um descompromisso geral com os temas e problemas clássicos propostos por Marx em sua fase madura ou pelo próprio marxismo. A preocupação excessiva com o ideológico poderia ser tomada como uma demonstração clara disso.

Há muito que se dizer sobre esse argumento — como poderão comprovar aqueles que sobreviveram à avalanche teoricista no "marxismo ocidental" dos últimos anos. As ênfases no "marxismo ocidental" podem muito bem explicar *como* o problema da ideologia foi construído, *como* o debate foi conduzido e o *quanto* ele foi abstraído para os altos domínios da teoria especulativa. Mas creio que devemos rejeitar qualquer conclusão de que, não fossem as distorções produzidas pelo "marxismo ocidental", a teoria marxista poderia ter prosseguido confortavelmente em seu caminho predeterminado, seguindo a agenda estabelecida: deixando o problema da ideologia em seu lugar subordinado ou de segunda ordem. A visibilidade adquirida pela ideologia tem uma razão mais objetiva. Em primeiro lugar, os desenvolvimentos concretos dos meios pelos quais a consciência de massa é moldada

e transformada — o crescimento maciço das "indústrias culturais". Em segundo lugar, as preocupantes questões do "consentimento" das massas trabalhadoras ao sistema, nas sociedades capitalistas avançadas da Europa e, portanto, sua estabilização parcial, contrariando todas as expectativas. O "consentimento" *não* é mantido apenas através de mecanismos ideológicos. Mas ambos não podem ser separados um do outro. Isso também reflete certas fragilidades reais das formulações originais do marxismo sobre a ideologia, o que lança uma luz sobre algumas das questões mais críticas da estratégia política e das políticas do movimento socialista nas sociedades capitalistas avançadas.

Revendo brevemente algumas dessas questões, quero destacar não a teoria, mas o *problema* da ideologia. O *problema* da ideologia é fornecer uma interpretação, dentro de uma teoria materialista, de como as idéias sociais surgem. Precisamos compreender sua função em uma formação social particular, para informar a luta pela mudança da sociedade e abrir caminho para sua transformação socialista. Por ideologia eu compreendo os referenciais mentais — linguagens, conceitos, categorias, conjunto de imagens do pensamento e sistemas de representação — que as diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível a forma como a sociedade funciona.

O problema da ideologia, portanto, concerne às formas pelas quais idéias diferentes tomam conta das mentes das massas e, por esse intermédio, se tornam uma "força material". Nessa perspectiva mais politizada, a teoria da ideologia nos ajuda a analisar como um conjunto particular de idéias passa a dominar o pensamento social de um bloco histórico, no sentido de Gramsci; e, assim, nos ajuda a unir esse bloco a partir de dentro, manter seu domínio e liderança sobre a sociedade como um todo. Está relacionada principalmente com os conceitos e linguagens do pensamento prático que estabilizam uma forma particular de poder e dominação; ou que reconciliam e acomodam as massas em seu lugar subordinado na formação social. Está relacionada ainda aos processos pelos quais as novas formas de consciência e as novas concepções de mundo emergem, capazes de conduzir as massas em uma ação histórica contra o sistema dominante. Todas essas questões estão em *jogo* em uma gama de lutas

sociais. É para explicá-las, a fim de que possamos melhor compreender e dominar o terreno da luta ideológica, que necessitamos não apenas de uma teoria, mas de uma teoria adequada às complexidades daquilo que estamos tentando explicar.

Uma teoria dessas não existe pronta para o consumo na obra de Marx e Engels. Marx não desenvolveu qualquer explicação geral sobre o funcionamento das idéias sociais, que seja comparável à sua obra histórico-teórica sobre as formas e relações econômicas do modo capitalista de produção. Seus comentários nessa área nunca pretenderam alcançar o status de "lei". O problema da ideologia para o marxismo pode ter começado quando, equivocadamente, esses comentários foram considerados teorizações completas. Na verdade, as teorizações de Marx acerca desse assunto se fizeram muito mais em caráter *ad hoc*. Conseqüentemente, há graves oscilações no uso do termo em Marx. Em nossa época — como pode ser comprovado pela definição acima — o termo "ideologia" adquiriu um sentido mais amplo, descritivo e menos sistemático do que nos textos marxistas clássicos. *Hoje* é utilizado para denominar *todas* as formas organizadas de pensamento social. Isso abre espaço para "distorções" de grau e natureza. Certamente, o termo se refere ao domínio do pensamento prático e lógico (a forma, afinal, pela qual a maioria das idéias pode se prender nas mentes das massas e levá-las a agir), e não simplesmente a "sistemas de pensamento" bem-elaborados e internamente consistentes. Quero dizer com isso tanto os conhecimentos práticos quanto os teóricos que nos possibilitam "fazer uma idéia" da sociedade, em cujas categorias e discursos "vivenciamos" e "experimentamos" nosso posicionamento objetivo nas relações sociais.

Em muitas ocasiões, Marx utilizou o termo "ideologia" dessa forma. Portanto, seu uso com esse significado é de fato sancionado por sua obra. Assim, por exemplo, ele menciona em uma passagem célebre as "formas ideológicas pelas quais os homens se tornam conscientes ... do conflito e o enfrentam" (Marx, 1970, p. 21). No *Capital*, em seus apartes, ele freqüentemente aborda a questão da "consciência cotidiana" do empresário ou do "senso comum" do capitalismo. Isso significa as formas de pensamento espontâneo dentro

das quais o capitalista representa para si mesmo o funcionamento do sistema capitalista e "vivencia" (isto é, experimenta genuinamente) suas relações práticas com o mesmo. De fato, há alguns indícios aí sobre os usos subseqüentes do termo que muitos acreditam não serem autorizados pela obra de Marx. Por exemplo, as formas espontâneas de "consciência prática burguesa" são reais, mas não podem ser formas adequadas de pensamento, já que há aspectos do sistema capitalista — a geração de mais-valia, por exemplo — que simplesmente não podem ser "pensados" ou explicados pelo uso dessas categorias vulgares. Tampouco podem ser considerados *falsos* em sentido algum, já que esses indivíduos burgueses práticos parecem suficientemente capazes de obter lucros, trabalhar o sistema, sustentar suas relações, explorar o trabalho, sem o benefício de uma compreensão mais sofisticada ou "verdadeira" daquilo em que estão envolvidos. Tomando outro exemplo, é razoável deduzir, a partir das palavras de Marx, que os *mesmos* conjuntos de relações — ou o circuito capitalista — podem ser representados de formas muito diferentes ou (como a escola moderna diria) representados dentro de distintos sistemas discursivos.

Nomeando apenas três deles, há o discurso do "senso comum burguês"; as teorias sofisticadas dos economistas políticos clássicos, como Ricardo, com quem Marx aprendeu tanto; e, naturalmente, o próprio discurso teórico de Marx — o discurso do próprio *Capital.*

Assim que nos afastamos de uma leitura religiosa ou doutrinária de Marx, as aberturas entre os vários usos clássicos do termo e suas mais recentes elaborações não são tão fechados como nos fazem crer as atuais polêmicas teoricistas.

Contudo, Marx definitivamente empregou com freqüência o termo "ideologia" para se referir especificamente às manifestações do pensamento burguês e, sobretudo, às características negativas e distorcidas deste. Tendeu a utilizá-lo ainda — por exemplo em *A ideologia alemã*, a obra conjunta de Marx e Engels — na contestação de idéias consideradas por ele errôneas: sempre sistemáticas e bem-informadas (o que hoje chamaríamos de "ideologias teóricas" ou, como Gramsci, de "filosofias"; em oposição às categorias da consciência prática, ou o que Gramsci denominou "senso comum").

Marx empregou o termo como instrumento teórico contra os mistérios especulativos do hegelianismo; contra a religião e a crítica da religião; contra a filosofia idealista e a economia política do tipo vulgar e degenerado. Em *A ideologia alemã* e *A pobreza da filosofia*, Marx e Engels combateram idéias burguesas. Contestaram a filosofia antimaterialista que fundamentava a predominância dessas idéias. Simplificaram muitas de suas formulações a fim de expressar seu ponto polêmico. Os problemas que isso gerou se devem, em parte, ao tratamento dessas inversões polêmicas como base para a tarefa de produzir uma teorização geral *positiva*.

Dentro desse contexto amplo de utilização do termo, Marx propôs certas teses mais elaboradas, que constituiriam a base da teoria em sua "forma clássica". Primeiro, a premissa materialista: as idéias surgem das condições materiais e refletem as circunstâncias nas quais foram geradas. Elas expressam as relações sociais e suas contradições no pensamento. A noção de que as idéias constituem o motor da história ou avançam independentemente das relações materiais, gerando seus próprios efeitos, é, especificamente, o que se declara especulativo e ilusório na ideologia burguesa. Em segundo lugar, a tese do determinismo: as idéias são apenas efeitos dependentes de um nível determinante maior na formação social — o econômico, em última instância. Portanto, as transformações no nível econômico se expressam, mais cedo ou mais tarde, como modificações no nível das idéias. Em terceiro lugar, as correspondências fixas entre dominância na esfera socioeconômica e no ideológico; as idéias "dominantes" são aquelas da "classe dominante" — a posição de classe fornece a ligação e garante a correspondência com as idéias.

A crítica da teoria clássica tem sido dirigida precisamente a essas proposições. Dizer que as idéias são "meros reflexos" estabelece seu materialismo, porém as deixa sem efeito específico; um domínio de pura dependência. Afirmar que as idéias são determinadas "em última instância" pelo econômico é tomar o caminho do reducionismo econômico. Em última análise, as idéias podem ser reduzidas à essência de sua verdade — seu conteúdo econômico. O único ponto de parada antes desse reducionismo final aparece na tentativa de postergá-lo um pouco e preservar algum espaço de manobra, aumentando o número de "mediações". Dizer que o

domínio de uma classe garante o predomínio de certas idéias é dar àquela classe a posse absoluta das idéias; é também definir as formas particulares de consciência como algo específico a uma classe.

Deve-se observar que, embora estejam diretamente dirigidas contra as formulações que concernem ao problema da ideologia, essas críticas de fato recapitulam a substância de uma crítica mais geral e ampla contra o próprio marxismo: seu rígido determinismo estrutural, seu duplo reducionismo — econômico e de classe, bem como sua forma de conceber a própria formação social. O modelo de ideologia de Marx tem sido criticado por não conceber a formação social como algo complexo, composto de várias práticas, mas como algo simples ou (como Althusser denominou em *A favor de Marx* e em *Lendo O capital*) uma estrutura "expressiva". Althusser quis dizer com isso que uma prática — "o econômico" — determina de forma direta todas as outras e cada efeito é simples e simultaneamente reproduzido em todos os demais níveis (ou seja, é "expresso").

Todos os que conhecem a literatura e os debates facilmente identificarão as linhas principais das revisões mais específicas lançadas, de diferentes lados, contra essas posições. Elas começam negando que nos comentários de Engels sobre "o que Marx pensava" (especificamente nas últimas cartas) haja correspondências tão simples ou que as "superestruturas" sejam totalmente incapazes de produzir efeitos específicos. Esses comentários de Engels são extremamente frutíferos, sugestivos e gerativos. Fornecem não uma solução para o problema da ideologia, mas o ponto de partida para toda reflexão séria sobre o problema. Segundo Engels, essas simplificações se desenvolveram porque Marx contestava o idealismo especulativo de sua época. Eram distorções unilaterais, exageros típicos da polêmica. As críticas conduziram, através dos esforços ricamente ornamentados de teóricos marxistas como Lukács, à aderência polêmica à severa ortodoxia de um tipo particular de leitura "hegeliana" de Marx, enquanto na prática se introduziu uma gama de "fatores mediadores e intermediários" que atenuaram e deslocaram o impulso reducionista e economicista implícito em algumas das formulações originais de Marx. Entre os críticos está Gramsci — de outra perspectiva —, cuja contribuição será discutida mais adiante. Elas

culminam nas intervenções teóricas altamente sofisticadas de Althusser e dos althusserianos: sua contestação do reducionismo econômico e de classe e da abordagem da "totalidade expressiva".

As revisões de Althusser (em *A favor de Marx* e, especialmente, no capítulo intitulado "Aparelhos ideológicos de Estado" de *Lenin, filosofia e outros ensaios*) produziram uma guinada decisiva na abordagem das "idéias distorcidas" e da "falsa consciência" na ideologia. Abriram a porta para uma concepção mais lingüística ou "discursiva" desta ideologia. Colocou na agenda toda a questão negligenciada de como a ideologia é internalizada, como passamos a falar de maneira "espontânea", dentro dos limites das categorias de pensamento que existem fora de nós e que podem ser entendidas mais precisamente como aquelas que "nos pensam". (Este é o problema da interpelação dos sujeitos no centro do discurso ideológico. Subseqüentemente isso trouxe para o marxismo as interpretações psicanalíticas de como os indivíduos ingressam nas categorias ideológicas de linguagem). Ao insistir (por exemplo, em "Aparelhos ideológicos de Estado") na *função* da ideologia na reprodução das relações sociais de produção (em seus *Ensaios de auto-crítica*) e sobre a utilidade da metáfora base-superestrutura, Althusser tentava um reagrupamento de última hora no terreno marxista clássico.

Contudo, sua primeira revisão foi "funcionalista" demais. Se a função da ideologia é "reproduzir" as relações sociais capitalistas de acordo com as "demandas" do sistema, como explicar as idéias subversivas e a luta ideológica? Já a segunda é por demais "ortodoxa". Foi Althusser quem deslocou radicalmente a metáfora "base/superestrutura"! Na verdade, as portas abertas por ele constituíram os pontos de saída pelos quais muitos abandonaram definitivamente a problemática da ideologia na teoria marxista clássica. Renunciaram não apenas à forma particular de Marx, em *A ideologia alemã*, de emparelhar "classe dominante com idéias dominantes", mas também às próprias preocupações com a estruturação classista das ideologias e seu papel na geração e manutenção da hegemonia.

Em vez disso, as teorias psicanalíticas e as teorias do discurso, inicialmente concebidas como suportes teóricos

ao trabalho crítico de revisão e desenvolvimento da teoria, forneceram as categorias que substituiriam aquelas do primeiro paradigma. Assim, os vazios e as lacunas reais do impulso "objetivo" da teoria marxista, em torno das modalidades de consciência e da "subjetivação" das ideologias, que o uso de Althusser dos termos "interpelação" (emprestado de Freud) e "posicionamento" (emprestado de Lacan) pretendia abordar, tornaram-se em si mesmos o objeto exclusivo do exercício. O *único* problema da ideologia passou a ser como os sujeitos ideológicos eram formados através de processos psicanalíticos. As tensões teóricas foram então liberadas. Este é o longo declive do trabalho "revisionista" sobre a ideologia, que em última instância conduz (em Foucault) à abolição total da categoria "ideologia". Contudo, seus teóricos altamente sofisticados, por razões bem obscuras, continuam a insistir na idéia de que suas teorias são "realmente" materialistas, políticas, históricas e assim por diante, como se estivessem assombrados pelos ruídos ainda produzidos pelo fantasma de Marx na máquina teórica.

Recapitulei esta história de forma extremamente breve, pois não pretendo entrar nos detalhes de suas conjecturas e refutações. Em vez disso, quero pegar o fio da meada, reconhecendo sua força e poder de convicção ao pelo menos modificar substancialmente as proposições clássicas sobre a ideologia, e, à luz das mesmas, reexaminar algumas das primeiras formulações de Marx, bem como considerar se estas podem ser remodeladas e desenvolvidas sob a luz das críticas apresentadas — como a maioria das boas teorias devem ser capazes de fazer — sem perder certas qualidades e discernimentos (ou o que se costumava chamar de "miolo racional") que estas possuíam inicialmente. Em termos gerais, isso se dá porque — conforme espero demonstrar — reconheço a imensa força de muitas das críticas. Porém, não estou convencido de que elas abolem inteiramente cada discernimento útil, cada ponto de partida essencial, em uma teoria materialista da ideologia. Se, de acordo com o cânone da moda, tudo que resta, à luz das críticas devastadoramente avançadas, inteligentes e convincentes, é o trabalho da perpétua "desconstrução", este ensaio é dedicado àquela tarefazinha modesta de "reconstrução" — esperando não ser desfigurado demais pela ortodoxia ritual.

Tomemos, por exemplo, o terreno extremamente movediço das "distorções" da ideologia e a questão da "falsa consciência". Hoje não é tão difícil perceber por que essas formulações lançaram a crítica contra Marx. As "distorções" abrem imediatamente a questão da razão de algumas pessoas — aquelas que vivenciam suas relações com suas condições de existência através das categorias de uma ideologia distorcida — não serem capazes de reconhecer essa distorção, enquanto nós, com nossa sabedoria superior ou armados de conceitos adequadamente formados, o somos. Serão as "distorções" meras falsidades? São falsificações deliberadamente patrocinadas? Se forem, por quem então? A ideologia realmente funciona como uma propaganda consciente de classe? E se a ideologia for o produto da função da "estrutura", e não de um grupo de conspiradores, de que forma uma *estrutura* econômica gera um conjunto garantido de efeitos ideológicos? Da maneira como se encontram, os termos não são esclarecedores. Eles fazem com que as massas e os capitalistas pareçam ter um juízo fraco. Também implicam uma visão peculiar de como as formas alternativas de consciência são geradas. Pode se supor que estas surgem quando as escamas caem dos olhos do povo ou quando este acorda, como se desperto de um sonho e, de repente, deparando-se com a luz, vê, através da transparência das coisas, sua verdade essencial, seus processos estruturais ocultos. Este é um relato do desenvolvimento da consciência de classe dos trabalhadores baseado no modelo surpreendente de São Paulo na estrada de Damasco.

Façamos um pequeno trabalho de escavação própria. Marx não supôs — só porque Hegel era o supra-sumo do pensamento especulativo burguês e porque os "hegelianos" vulgarizavam e sublimavam seu pensamento — que Hegel deixaria de ser um pensador considerável, alguém com quem muito se aprenderia. Muito mais então no caso da economia política clássica, de Smith a Ricardo, em que as distinções entre os diferentes níveis de uma formação ideológica são importantes. Existe a economia política clássica que Marx denomina "científica"; seus popularizadores se engajavam na "mera apologética"; há também a "consciência cotidiana", na qual os empreendedores calculam suas chances de acordo com as idéias avançadas de Ricardo ou Adam Smith sobre o assunto, mas inteiramente inconscientes destas (até o aparecimento

do thatcherismo). Bem mais instrutiva é a insistência de Marx de que (a) a economia política clássica era um corpo de trabalho científico substancial e poderoso que, (b) *entretanto*, continha um limite ideológico essencial, uma distorção. Essa distorção, segundo Marx, não se devia a erros técnicos ou lacunas de argumentação, mas a uma interdição mais ampla. Especificamente, as características distorcidas ou ideológicas advinham do fato de que elas *pressupunham* as categorias da economia política burguesa como fundações de todo cálculo econômico, recusando-se a ver a determinação histórica de suas origens e premissas; e, na outra ponta, advinham do pressuposto de que, com a produção capitalista, o desenvolvimento econômico havia chegado não apenas ao seu mais alto ponto naquele momento (Marx concordava com isso), mas também a seu apogeu e conclusão final. Não poderia haver qualquer outra forma de relação econômica depois dele. Suas formas e relações continuariam para sempre. As distorções no interior da ideologia teórica burguesa em sua versão mais "científica" eram, contudo, reais e substanciais. Elas não destruíam muitos aspectos de sua validade — portanto, esta não era "falsa" apenas por estar confinada aos limites e horizontes do pensamento burguês. Por outro lado, as distorções limitavam sua validade científica, sua capacidade de ir além de certos pontos, sua habilidade de resolver suas próprias contradições internas, seu poder de pensar fora dos limites das relações sociais refletidas nela.

Essa relação de Marx com os economistas políticos clássicos representa uma forma bem mais complexa de postular a relação entre "verdade" e "falsidade" *dentro* do chamado pensamento científico do que podem supor os críticos de Marx. Na verdade, os críticos, em sua busca por um maior vigor teórico, uma divisão absoluta entre "ciência" e "ideologia" e uma ruptura epistemológica clara entre idéias "burguesas" e "não-burguesas", contribuíram em muito para simplificar as relações que Marx não tanto afirmou quanto estabeleceu na prática (isto é, em termos de como ele realmente utilizou a economia política clássica como suporte e como adversário). Podemos renomear as "distorções" das quais Marx acusou a economia política, para nos lembrarmos mais tarde de sua aplicação geral. Marx denominou-as *eternalizações* de relações que, na

verdade, são historicamente específicas; e efeito de *naturalização* — tratar o que é produto de um desenvolvimento histórico específico como algo universalmente válido e não resultante de processos históricos mas, por assim dizer, da própria Natureza.

Podemos considerar um dos pontos mais controvertidos — a "falsidade" ou as distorções da ideologia — a partir de outro ângulo. Sabe-se que Marx atribuía as origens das categorias espontâneas do pensamento burguês comum às "formas superficiais" do circuito capitalista. Ele identificou especificamente a importância do mercado e das trocas de mercado, onde as coisas são negociadas e os lucros obtidos. Essa abordagem, como Marx afirmou, deixava de lado o domínio crítico — o "esconderijo" — da própria produção capitalista. Algumas de suas formulações mais importantes decorrem desse argumento.

Em suma, o argumento é o seguinte. As trocas de mercado são o que parece governar e regular os processos econômicos no capitalismo. As relações de mercado são sustentadas por uma variedade de elementos e estes aparecem (estão representados) em cada discurso que tenta explicar o circuito capitalista sob essa perspectiva. O mercado aproxima, sob as mesmas condições de troca, consumidores e produtores que não se conhecem — e nem precisam se conhecer, graças à "mão oculta" do mercado. Semelhantemente, o mercado de *trabalho* aproxima aqueles que têm algo a vender (força de trabalho) e aqueles que têm como pagar (salários): um "preço justo" é acordado. Uma vez que o mercado funciona como se "por um passe de mágica", harmonizando as necessidades e sua satisfação "cegamente", não há nele coerção. Podemos "escolher" comprar e vender ou não (e, supostamente, assumir as conseqüências; embora esta parte *não* esteja tão bem representada nos discursos do mercado, que elaboram mais sobre o lado *positivo* das conseqüências do mercado-escolha do que sobre o lado *negativo* destas). Nem o vendedor nem o comprador precisa ser impelido pela boa vontade ou pelo amor ao próximo ou pela solidariedade para alcançar o sucesso no jogo do mercado. Na verdade, o mercado funciona melhor se cada parte da transação consultar exclusivamente seu próprio interesse. O sistema é impulsionado pelos imperativos concretos e práticos do auto-interesse. Entretanto, uma certa satisfação é alcançada no todo.

O capitalista contrata o serviço e obtém seu lucro; o proprietário de bens imóveis cede sua propriedade e ganha o aluguel; a trabalhadora recebe seu salário e então pode comprar os bens de que necessita.

Ora, as trocas de mercado também "aparecem" num sentido bem diferente. São a parte do circuito capitalista que todos podem *ver* claramente, o "pedaço" por que passamos diariamente. Sem vender e comprar, numa economia monetária, todos nós estaríamos condenados física e socialmente. Se não estivéssemos profundamente envolvidos em outros aspectos do processo capitalista não saberíamos quase nada sobre as outras partes do circuito necessárias à valorização do capital, à reprodução e expansão de todo o processo. Mesmo assim, se as mercadorias não forem produzidas, nada haverá para vender; e — Marx afirmou, de qualquer forma — em primeiro lugar, é na própria produção que o trabalho é explorado. Enquanto o tipo de "exploração" que a ideologia de mercado consegue ver e compreender é a especulação — tirando uma margem de lucro excessiva do preço de mercado. Portanto, o mercado é a parte do sistema que encontramos e experimentamos universalmente. É a parte óbvia e visível: a parte que constantemente *aparece*.

Ora, se extrapolarmos este conjunto gerativo de categorias, baseado nas trocas de mercado, é possível estendê-lo a outras esferas da vida social e vê-las também constituídas em moldes semelhantes. E é isto justamente o que Marx, em uma passagem famosa, sugere que aconteça:

> A esfera que estamos abandonando, no interior de cujas fronteiras o poder de compra e venda da força de trabalho acontece, é na verdade o próprio Éden dos direitos inalienáveis do homem. Lá somente governam a Liberdade, a Igualdade, a Propriedade e Bentham. Liberdade, pois tanto o vendedor quanto o comprador de um bem, digamos de uma força de trabalho, são constrangidos apenas por seu próprio livre arbítrio. Eles firmam contrato um com o outro como agentes livres, e seu acordo é a forma pela qual ambos dão expressão verbal à sua vontade comum. Igualdade, porque cada um mantém relação com o outro como um simples proprietário de mercadorias, e trocam equivalências. Propriedade, porque cada qual dispõe apenas daquilo que lhe pertence. E Bentham,

> porque cada um cuida de si. A única força que os une e os coloca em relação um com o outro é o egoísmo, o lucro e os interesses particulares de cada um. (Marx, 1967, p. 176)

Em suma, nossas idéias de "Liberdade", "Igualdade", "Propriedade" e "Bentham" (isto é, de individualismo) — os princípios ideológicos do léxico burguês e os temas-chave políticos que, em nossa época, têm retornado com toda força ao cenário ideológico sob os auspícios da Sra. Thatcher e do neoliberalismo — podem se originar das categorias que utilizamos em nosso pensamento prático comum sobre a economia de mercado. É assim que surge, da experiência diária e mundana, as poderosas categorias do pensamento burguês, seja filosófico, social, político ou legal.

Este é um *locus classicus* crítico do debate; dele Marx inferiu várias das teses que viriam a compor o território contestado da teoria da ideologia. Primeiro, ele estabeleceu, como fonte de "idéias", um ponto ou momento particular do circuito econômico do capital. Segundo, ele demonstrou como a tradução das categorias econômicas para as ideológicas pode ser efetuada; do "mercado de trocas de equivalentes" às noções burguesas de "Liberdade" e "Igualdade"; do fato de que cada um deve possuir os meios de troca até as categorias legais dos direitos à propriedade. Terceiro, ele define de uma forma mais precisa o que significa "distorção". Pois essa "decolagem" do ponto de troca do recircuito do capital é um processo ideológico. Este "obscurece, esconde, oculta" — os termos estão todos no texto — outro conjunto de relações: as relações que *não* aparecem na superfície, mas que estão ocultas no "esconderijo" da produção (onde a propriedade, a posse, a exploração do trabalho assalariado e as expropriações da mais-valia ocorrem). As categorias ideológicas "escondem" essa realidade subjacente e as *substituem* pelas "verdades" das relações de mercado. De várias maneiras, portanto, o texto contém todos os pecados capitais da clássica teoria marxista da ideologia reunidos em um só: o reducionismo econômico, uma correspondência simples demais entre o econômico e o político ideológico; as distinções entre verdadeiro e falso, real e distorção, "verdadeira" consciência e falsa consciência.

Entretanto, parece-me possível também "reler" a passagem do ponto de vista das várias críticas contemporâneas, de tal forma a (a) preservar muitos dos profundos *insights* do original e, ao mesmo tempo, (b) expandi-lo, utilizando algumas das teorias da ideologia desenvolvidas mais recentemente.

A produção capitalista é definida nos termos de Marx como um circuito. Esse circuito explica não apenas a produção e o consumo, mas também a *re*produção — ou seja, como as condições que mantêm o circuito em movimento são sustentadas. Cada momento é vital para a geração e a realização do valor. Cada momento estabelece determinadas condições para o outro — isto é, cada um é dependente do outro ou o determina. Assim, se alguma parte do que foi realizado através da venda não for paga enquanto salário pelo trabalho, este não pode se reproduzir, física ou socialmente, para trabalhar e comprar de novo, outro dia. Essa "produção" depende também do "consumo", muito embora em sua análise Marx tenha insistido no valor analítico anterior a ser concedido às relações de *produção*. (Por si só isso trouxe graves conseqüências, já que levou os marxistas a priorizar a "produção" e a debater como se os momentos de "consumo e troca" não tivessem qualquer valor ou importância para a teoria — uma leitura produtivista unilateral e fatal.)

Ora, esse circuito pode ser interpretado, ideologicamente, de várias maneiras. Os teóricos modernos da ideologia insistem nisso, contrapondo a concepção vulgar de ideologia fundada em uma relação fixa e inalterável entre o econômico e como este é "expresso" ou representado nas idéias. Os críticos modernos tendem a romper com a simples noção de determinação econômica sobre a ideologia através do empréstimo que fazem aos trabalhos recentes que tratam da natureza da linguagem e do discurso. A linguagem é o meio por excelência através do qual as coisas são "representadas" no pensamento, sendo, portanto, o meio no qual a ideologia é gerada e transformada. Porém, na linguagem, a mesma relação social pode ser *distintamente* representada e inferida. E isso ocorre, diriam eles, porque a linguagem, por natureza, *não é fixada* a seus referentes em uma relação de um por um, mas é "multireferencial": pode construir diferentes significados em torno do que aparenta ser a mesma relação social ou fenômeno.

Pode ou não acontecer que, na passagem ora em discussão, Marx esteja explorando o relacionamento fixo, determinado e inalterável entre as trocas de mercado e as formas de apropriação destas no pensamento. Mas, pelo que afirmei, pode-se verificar que não creio que este seja o caso. A meu ver, o "mercado" significa uma coisa na economia política burguesa comum e na consciência espontânea dos homens práticos burgueses, e outra na análise econômica marxista. Portanto, meu argumento seria de que, implicitamente, Marx estaria dizendo que, num mundo onde os mercados existem e as trocas de mercado dominam a vida econômica, seria estranho se não houvesse sequer uma *categoria* que nos permitisse pensar, falar e agir em relação a ela. *Neste* sentido, todas as categorias — burguesas ou marxistas — expressam as relações sociais em geral. Mas creio que *também* se conclui do argumento que as relações de mercado nem sempre são representadas pelas mesmas categorias de pensamento.

Não existe uma relação fixa e inalterável entre aquilo que o mercado é e como ele é construído dentro de um referencial explanatório ou ideológico. Poderíamos até mesmo afirmar que um dos propósitos do *Capital* é justamente *deslocar* o discurso da economia política burguesa — o discurso que mais óbvia e freqüentemente entende o mercado — e substituí-lo por outro, em que o mercado se encaixa ao esquema marxista. Portanto, se esse argumento não se aplica demasiado literalmente, os dois tipos de abordagem para a compreensão da ideologia não são inteiramente contraditórios.

O que dizer, então, das "distorções" da economia política burguesa enquanto ideologia? Uma das formas seria pensar que, já que Marx a vê como "distorcida", ela deve ser falsa. Aqueles que vivem sua relação com a vida econômica exclusivamente em termos das categorias de pensamento e experiência incorrem, por definição, na "falsa consciência". Novamente, devemos ser cautelosos em aceitar argumentos fáceis. Por exemplo, Marx opera uma distinção importante entre as versões "vulgares" da economia política e as versões mais avançadas, como a de Ricardo, que, como ele afirma, "tem valor científico". Porém, o que ele quer dizer com "falso" e "distorcido" neste contexto?

Não se trata de afirmar que o "mercado" não existe. Na verdade, ele é *demasiadamente real.* De uma certa perspectiva, constitui o próprio sangue do capitalismo. Sem ele, o capitalismo jamais teria rompido com as estruturas do feudalismo; e sem o seu prosseguimento incessante, os circuitos do capital seriam interrompidos brusca e desastrosamente. Creio que esses termos podem ser compreendidos somente através da explicação de um circuito econômico, que consiste de vários momentos interconectados, do ponto de vista de apenas *um* desses momentos. Se, nessa explicação, privilegiarmos somente um momento, e não explicarmos o todo ou o conjunto diferenciado do qual ele faz parte, ou se utilizarmos categorias de pensamento apropriadas unicamente para aquele momento e, assim, explicarmos o processo inteiro, então corremos o risco de fornecer aquilo que Marx teria chamado (seguindo Hegel) de um relato "unilateral".

Explicações unilaterais são sempre distorções. Não que sejam mentiras sobre o sistema, mas no sentido de que uma "meia verdade" não pode ser a verdade inteira de coisa alguma. Com tais idéias, só se representa a parte pelo todo. Dessa forma, sempre se produzirá uma explicação apenas *parcialmente* adequada — e, nesse sentido, falsa. Igualmente, se utilizamos apenas "categorias e conceitos de mercado" para compreender o circuito capitalista como um todo, vários outros aspectos não serão contemplados. Neste sentido, as categorias das trocas de mercado obscurecem nossa compreensão do processo capitalista: ou seja, não nos permitem ver ou formular outros aspectos invisíveis.

Estaria vivendo em "falsa consciência" o trabalhador ou a trabalhadora cuja relação com os circuitos de produção capitalista se expressa exclusivamente através de categorias como "preço justo" e "salário justo"? Sim, se com isso compreendemos que há algo em sua situação que ela não é capaz de compreender através das categorias que utiliza; algo sobre o processo como um todo que se encontra sistematicamente oculto, porque os conceitos disponíveis permitem a compreensão de apenas um dos vários momentos. Não, se com isso compreendemos que ela está completamente iludida sobre o que ocorre no capitalismo.

A falsidade surge, portanto, não do fato de que o mercado é uma ilusão, um engodo, um truque, mas somente no sentido de que ele constitui uma explicação *insuficiente* de um processo. Esta substitui parte do processo pelo todo — um procedimento que, na lingüística, é conhecido como "metonímia" e, na antropologia, na psicanálise e (num sentido especial) na obra de Marx, denomina-se fetichismo. Os outros momentos "perdidos" do circuito são, contudo, inconscientes, não no sentido freudiano, de terem sido reprimidos da consciência, mas no sentido de que são invisíveis, dados os conceitos e categorias que estamos utilizando.

Isso facilita a explicação da terminologia extremamente complexa do *Capital* sobre o que "aparece na superfície" (algo a que se refere ali como "meramente fenomenal"; isto é, não muito importante, não aquilo que realmente importa) e o que "jaz oculto" e está incrustado na estrutura, não na superfície. Contudo, é crucial perceber que — como esclarece o exemplo das trocas de mercado/produção — a "superfície" e o "fenomenal" não significam falso ou ilusório, no sentido comum dessas palavras. O mercado não é nem mais nem menos "real" do que os outros aspectos — a produção por exemplo. Nos termos de Marx, a produção está apenas onde se deve iniciar a análise do circuito: "a ação pela qual todo o processo percorre de novo seu circuito" (Marx, 1971). Mas a produção não é independente do circuito, já que os lucros obtidos e o trabalho contratado no mercado devem fluir de volta para a produção. Portanto, o "real" expressa apenas uma certa primazia teórica que a análise marxista confere à produção. Em qualquer outro sentido, as trocas de mercado constituem tanto um processo material real e uma exigência absolutamente "real" do sistema quanto qualquer outra parte: são todos "momentos de um só processo" (Marx, 1971).

Há ainda o problema dos termos "aparência" e "superfície". As aparências podem conotar algo que é "falso": as formas superficiais parecem não ter a profundidade das "estruturas profundas". Essas conotações lingüísticas têm o efeito infeliz de nos fazer classificar os diferentes momentos em função de serem eles mais ou menos reais ou importantes. De outra perspectiva, o que está na superfície, o que aparece constantemente, é aquilo que sempre vemos, o que encontramos diariamente, o que tomamos por certo, como

a forma manifesta e óbvia do processo. Portanto, não é surpreendente que passemos espontaneamente a *pensar* no sistema capitalista em termos dos elementos dele que constantemente nos engajam e que, de forma tão manifesta, anunciam sua presença. Que importância tem o conceito de "mão-de-obra excedente" diante do salário no bolso, as economias no banco, as moedinhas na fenda da máquina ou o dinheiro na gaveta do caixa? Mesmo o economista do século dezenove, Nassau Senior, jamais conseguiu apontar quando o trabalhador teria trabalhado para o excedente e não para repor sua própria subsistência.

Em um mundo saturado pela troca monetária e completamente mediado pelo dinheiro, a experiência do "mercado" é *a* experiência mais imediata, diária e universal do sistema econômico para todos. Não é de surpreender, portanto, que o mercado seja algo gratuito para nós, que não questionemos aquilo que o viabiliza, funda ou pressupõe. Não é de surpreender tampouco que as massas trabalhadoras não possuam os conceitos que lhes possibilitem intervir no processo, estruturar um novo conjunto de questionamentos, trazer à luz ou revelar aquilo que a esmagadora realidade do mercado constantemente torna invisível. É obvia a razão porque devemos gerar, a partir dessas categorias fundamentais para as quais encontramos palavras comuns, frases e expressões idiomáticas da consciência prática, o *modelo* de novas relações sociais e políticas. Afinal, elas também pertencem ao mesmo sistema e parecem funcionar de acordo com seus protocolos. Dessa forma, percebemos na "livre escolha" do mercado o símbolo material de liberdades mais abstratas; ou na competitividade egocêntrica [*self-interest*] e intrínseca do lucro de mercado a "representação" de algo natural, normal e universal na própria natureza humana.

Tentarei agora elaborar algumas conclusões da "releitura" que ofereci sobre o significado do texto de Marx, à luz das críticas e teorias mais recentes e avançadas.

A análise não se organiza mais em torno da distinção entre o "falso" e o "verdadeiro". O obscurecimento ou a mistificação dos efeitos da ideologia não é mais visto como produto de um truque ou ilusão mágica. Tampouco se pode atribuí-los à falsa consciência, na qual nossos pobres,

ignorantes e não-teóricos proletários estão irrevogavelmente imersos. As relações nas quais as pessoas existem são as "relações reais" que as categorias e conceitos por elas utilizados as permitem apreender e articular em seu pensamento. Porém — e aqui podemos estar em um caminho contrário à ênfase à qual o "materialismo" é geralmente associado — as próprias relações econômicas não podem prescrever uma forma única, fixa e inalterável de conceber essas relações. Estas podem vir "expressas" no interior de distintos discursos ideológicos. Além do mais, esses discursos podem empregar o modelo conceitual e transpô-lo para outros domínios mais estritamente "ideológicos". Por exemplo, podem elaborar um discurso — como o monetarismo dos últimos dias — que deduz o grande valor da "Liberdade" da liberdade de coação que leva homens e mulheres todos os dias para o mercado de trabalho. Também evitamos a distinção entre "falso" e "verdadeiro", substituindo-a por termos mais precisos: como "parcial" e "adequado" ou "unilateral" ou "em sua totalidade diferenciada". Afirmar que um discurso teórico permite a apreensão adequada de uma relação concreta "no pensamento" é o mesmo que dizer que o discurso nos permite uma apreensão mais completa de todas as relações que compõem aquela relação e das muitas determinações que definem suas condições de existência. Significa que nossa apreensão é concreta e integral, não uma abstração rasa ou unilateral. As explicações unilaterais são sempre parciais, do tipo "parte pelo todo" e nos permitem abstrair apenas um elemento (o mercado, por exemplo), afirmando que são inadequadas *precisamente por isso.* Somente por essa razão, elas podem ser consideradas "falsas". Contudo, estritamente falando, o termo é enganador se temos em mente uma distinção simples, do tipo tudo ou nada, entre o falso e o verdadeiro, ou entre ciência e ideologia. Felizmente ou não, as explicações sociais raramente se encaixam nessas classificações.

Em nossa "releitura" admitimos uma variedade de proposições secundárias, derivadas de teorizações mais recentes sobre "ideologia", num esforço de verificar o quão incompatíveis elas são com as formulações de Marx. Como se verificou, a explicação relaciona os conceitos, as idéias, a terminologia, as categorias, talvez também as imagens e símbolos (dinheiro, o pagamento salarial periódico, a liberdade) que

nos permitem apreender *no pensamento* algum aspecto do processo social. Estes nos permitem representar para nós mesmos e os outros como o sistema funciona e por que o faz dessa maneira.

O mesmo processo — produção e troca capitalista — pode ser expresso por uma estrutura ideológica distinta, pelo uso de diferentes "sistemas de representação". Existe o discurso do "mercado", o discurso da "produção", o discurso dos "circuitos": cada um produz uma definição distinta do sistema. Cada um nos localiza distintamente — como trabalhador, capitalista, trabalhador assalariado, os escravos do salário, produtor, consumidor etc. Assim, cada um *nos situa* como atores sociais e como membros de um grupo social em uma relação particular com o processo e prescreve para nós certas identidades sociais. Em outras palavras, as categorias ideológicas em uso *nos posicionam* em relação ao relato do processo conforme este é retratado no discurso. O trabalhador que associa sua condição de existência no sistema capitalista à de um "consumidor" — que ingressa no sistema por essa porta — participa do processo por meio de uma prática diferente daquele que está inscrito no sistema como "trabalhador qualificado" — ou não inscrito nele, como, por exemplo, a "dona de casa". Todas essas inscrições produzem efeitos reais. Produzem uma diferença material, já que a forma como agimos em certas situações depende de nossas definições da situação.

Creio que um tipo semelhante de "releitura" pode ser feita em relação a outro conjunto de proposições sobre a ideologia, que nos últimos anos tem sido vigorosamente contestado, a saber, a determinação de classe das idéias e as correspondências diretas entre "idéias dominantes" e "classes dominantes". Laclau (1977) demonstrou decisivamente a natureza insustentável da proposição de que as classes, como tais, são os sujeitos de ideologias de classe fixas e atribuídas. O autor demoliu a proposição de que idéias e conceitos particulares "pertencem" exclusivamente a um tipo particular de classe. Demonstra, com efeito, o fracasso de qualquer formação social em corresponder a esse quadro de atribuição de ideologias de classe. Argumenta, de maneira convincente, que a lógica de se pensar que as idéias particulares estão permanentemente fixas a uma classe particular é antitética ao que

conhecemos sobre a própria natureza da linguagem e do discurso. As idéias e conceitos não ocorrem, nem na linguagem nem no pensamento, daquela forma única e isolada, com seus conteúdos e referências irrevogavelmente fixos. A linguagem, em seu sentido mais amplo, é o veículo do raciocínio prático, do cálculo e da consciência, por causa das formas pelas quais certos significados e referências têm sido historicamente confirmados. Mas seu poder de convencimento depende da "lógica" que conecta uma proposição a outra na cadeia de significados; onde as conotações sociais e o significado histórico estão condensados e reverberam um no outro. Além do mais, essas cadeias não estão permanentemente seguras, seja em seus sistemas internos de significado, seja em termos das classes sociais e grupos às quais "pertencem". Se assim não fosse, a idéia de luta ideológica e de transformações da consciência — questões centrais à política de qualquer projeto marxista — seria uma fraude, a dança de figuras retóricas mortas.

Uma vez que a linguagem, enquanto meio do pensamento e do cálculo ideológico, é "polivalente", como afirmou Volochínov, o campo do ideológico é sempre o campo das "ênfases interseccionadas" e da "intersecção de interesses sociais distintamente orientados":

> Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Conseqüentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes ... O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerar-se-á em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais instrumento racional e vivo para a sociedade. (Volochínov, 1973, p. 23) [ed. bras. p. 46]

Essa abordagem substitui a noção de significados ideológicos fixos e ideologias de classe por conceitos de terrenos de lutas ideológicas e a tarefa de transformação ideológica. É o movimento para além de uma teoria geral e abstrata da ideologia, em direção à análise mais concreta de como, em determinadas situações históricas, as idéias "organizam as massas humanas e criam o terreno sobre o qual os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc.",

que faz de Gramsci — cuja citação é apresentada anteriormente (1971) — uma figura de importância seminal no desenvolvimento do pensamento marxista no âmbito do ideológico.

Uma das conseqüências desse tipo de trabalho revisionista tem sido a destruição completa do *problema* da estruturação classista da ideologia e as formas pelas quais a ideologia intervém nas lutas sociais. Freqüentemente, essa abordagem substitui as noções inadequadas de ideologia atribuídas em bloco às classes por uma noção "discursiva" igualmente insatisfatória, que implica uma flutuação totalmente livre de todos os elementos e discursos ideológicos. A imagem dos grandes e imutáveis batalhões de classe carregando a pesada bagagem ideológica que lhes é atribuída, no campo de luta, com seus números de registro ideológico nas costas, como se referiu Poulantzas no passado, é substituída aqui pela infinidade de sutis variações pelas quais os elementos de um discurso parecem combinar e recombinar espontaneamente uns com os outros, sem quaisquer restrições materiais a não ser aquelas fornecidas pelas próprias operações discursivas.

Ora, é perfeitamente correto afirmar que o conceito de "democracia" não possui um significado totalmente fixo, que pode ser atribuído exclusivamente ao discurso das formas burguesas de representação política. "Democracia" no discurso do "Ocidente Livre" não carrega o mesmo significado que possui quando nos referimos à luta "popular-democrática" ou ao aprofundamento do conteúdo democrático da vida política. Não podemos permitir que o termo seja inteiramente expropriado como discurso de direita. Em vez disso, precisamos desenvolver uma contestação estratégica em torno do próprio conceito. Naturalmente, isso não é uma operação meramente "discursiva". Símbolos e slogans poderosos desse tipo, portadores de uma forte carga política positiva, não balançam de um lado para o outro da linguagem ou da representação ideológica. A expropriação do conceito tem que ser contestada através do desenvolvimento de uma série de polêmicas, por intermédio de formas particulares de luta ideológica: para destacar um significado deste conceito do domínio da consciência pública e suplantá-lo dentro da lógica de outro discurso político. Gramsci afirmou precisamente que a luta ideológica não acontece pelo deslocamento integral de

um modo de pensamento de classe em favor de um sistema inteiramente pronto de idéias:

> O que importa é a crítica à qual esse complexo ideológico será sujeitado pelos primeiros representantes da nova fase histórica. Essa crítica possibilita um processo de diferenciação e mudança no peso relativo que os elementos ideológicos anteriores possuíam. O que antes era secundário e subordinado, ou mesmo incidental, agora é considerado primário — torna-se o núcleo de um novo complexo ideológico e teórico. O antigo coletivo dissolve-se em seus elementos contraditórios, já que os subordinados se desenvolvem socialmente etc. (Gramsci, 1971, p. 195)

Em suma, sua concepção de luta ideológica é de uma "guerra de posições". Significa ainda articular diferentes concepções de "democracia" dentro de toda uma cadeia de idéias associadas. E significa articular esse processo de desconstrução e reconstrução ideológica a um conjunto de posições políticas organizadas e a um conjunto particular de forças sociais. As ideologias não se tornam efetivas enquanto força material por emanarem das necessidades de classes sociais inteiramente formadas. Mas o reverso também é verdadeiro — embora o relacionamento entre as idéias e as forças sociais seja invertido. Nenhuma concepção ideológica poderá se tornar materialmente efetiva até que possa ser articulada ao campo das forças políticas e sociais e às lutas entre as distintas forças em jogo.

Não se trata necessariamente de um materialismo vulgar afirmar que, embora não possamos atribuir as idéias à posição de classe em certas combinações fixas, as idéias *surgem* das condições materiais nas quais os grupos e classes sociais existem e *podem refleti-las.* Neste sentido — ou seja, historicamente — pode haver certos *alinhamentos tendenciais* — entre, digamos, aqueles que estabelecem relações de pequeno comerciante com os processos de desenvolvimento capitalista modernos e o fato de que podem, portanto, estar predispostos a imaginar que toda a economia avançada do capitalismo pode ser conceituada nos termos de um pequeno comércio. Creio que isso é o que Marx tinha em mente ao afirmar no *Dezoito brumário* não ser necessário que as pessoas ganhassem a vida

como membros da velha pequena burguesia para serem atraídas pelas idéias da pequena burguesia. Contudo, sugere ele, havia alguma relação ou tendência entre a posição objetiva daquela classe e os limites e horizontes de pensamento aos quais ela podia ser "espontaneamente" atraída. Tratava-se de um julgamento sobre as "formas de pensamento características" que serviriam como "tipo ideal" de certas posições na estrutura social. Definitivamente não se tratava de uma simples equação na realidade histórica entre a posição de classe e as idéias. O argumento sobre "as relações históricas tendenciais" é de que não há nada inevitável, necessário ou fixo nelas. As linhas de força tendenciais definem apenas o que já está dado, no terreno histórico.

Essas definem como o terreno foi estruturado historicamente. Assim, é perfeitamente possível para a idéia de "nação" receber um significado e uma conotação progressistas, ao encarnar uma vontade nacional popular coletiva, conforme argumentou Gramsci. Contudo, numa sociedade como a Grã-Bretanha, a idéia de "nação" tem sido consistentemente articulada na direção política da direita. Idéias de "identidade nacional" e "grandeza nacional" estão intimamente atreladas à supremacia imperial, marcadas por conotações racistas e sustentadas por uma história de quatro séculos de colonização, supremacia no mercado mundial, expansão imperial e domínio global dos povos nativos. Portanto, é bem mais difícil atribuir à Grã-Bretanha uma referência socialmente radical ou democrática. Essas associações não permanecem para sempre. Mas é difícil romper com elas, pois o terreno ideológico dessa formação social particular foi poderosamente estruturado por sua história anterior. Essas conexões históricas definem as formas pelas quais o domínio ideológico de uma sociedade particular foi mapeado. São estes os "traços" que Gramsci (1971) menciona: os "depósitos estratificados da filosofia popular" (p. 324), que não possui mais inventário, mas que estabelecem e definem os campos nos quais a luta ideológica poderá ocorrer.

Gramsci sugere que este foi, acima de tudo, o domínio do "senso comum": uma forma histórica, não natural, universal ou espontânea de pensamento popular, necessariamente "fragmentária, desconexa e episódica". O "sujeito" do

senso comum é composto de todas as formações ideológicas contraditórias:

> Contém elementos e princípios da Idade da Pedra de uma ciência mais avançada, preconceitos de todas as fases passadas da história no nível local e intuições de uma filosofia futura que serão aquelas de uma raça humana unida em todo o mundo. (Gramsci, p. 324)

Ainda assim, uma vez que essa rede de traços preexistentes e de elementos do senso comum constituem o domínio do pensamento prático das massas, Gramsci insistiu que era precisamente nesse terreno que a luta ideológica ocorria com mais freqüência. O "senso comum" tornou-se uma das razões pelas quais a luta ideológica é conduzida. Em última instância, "a relação entre o senso comum e o nível superior da filosofia é garantida pela 'política'..." (Gramsci, p. 331).

As idéias só se tornam efetivas se, ao final, elas se *juntarem* a uma constelação particular de forças sociais. Neste sentido, a luta ideológica faz parte de uma luta social geral por controle e liderança — em suma, pela hegemonia. Porém, a "hegemonia", no sentido de Gramsci, requer não a simples ascensão de uma classe ao poder, com sua "filosofia" inteiramente formada, mas o *processo* pelo qual um bloco histórico de forças sociais é construído e sua ascendência obtida. Portanto, a melhor forma de se conceber a relação entre "idéias dominantes" e "classes dominantes" é em termos dos processos de "dominação hegemônica".

Por outro lado, abandonar a questão ou o problema do "governo" — da hegemonia, da dominação e da autoridade — apenas porque este foi originalmente postulado de maneira insatisfatória — em nada adianta. A predominância das idéias dominantes não é garantida pelo fato de estas estarem atreladas às classes dominantes. O processo de luta ideológica *procura* antes alcançar a efetiva ligação das idéias dominantes ao bloco histórico que detém o poder hegemônico em um dado período. Esse processo é o objeto do exercício, não a encenação de um roteiro já escrito ou concluído.

Embora o argumento tenha sido dirigido ao problema da ideologia, ficará claro que ele repercute sobre o desenvolvimento da teoria marxista como um todo. A questão geral aqui

é uma concepção particular de "teoria": a teoria como o estabelecimento de um conjunto de garantias. O que está em jogo também é uma definição particular de "determinação". Fica claro pela "leitura" anteriormente apresentada que o aspecto econômico dos processos de produção capitalista tem efeitos realmente limitadores para as categorias nas quais os circuitos de produção são *pensados* ideologicamente, e vice-versa. O econômico fornece o repertório de categorias que serão utilizadas no pensamento. O que o econômico não pode fazer é (a) fornecer os conteúdos particulares dos pensamentos das classes ou grupos sociais em qualquer tempo específico; ou (b) fixar ou garantir para sempre quais idéias serão utilizadas por quais classes. A determinação do econômico sobre o ideológico pode, portanto, acontecer apenas em termos do estabelecimento anterior de limites que definam o terreno das operações, estabelecendo a "matéria-prima" do pensamento. As circunstâncias materiais são a rede de restrições das "condições de existência" do pensamento prático e do cálculo sobre a sociedade.

Esta é uma concepção distinta de "determinação" daquela normalmente implícita no sentido corrente de "determinismo econômico" ou na totalidade expressiva como forma de se conceberem as relações entre as diferentes práticas em uma formação social. As relações entre esses diferentes níveis são, de fato, *determinadas*: isto é, mutuamente determinadas. A estrutura das práticas sociais — o conjunto — não é oscilante nem imaterial. Tampouco é uma estrutura transitiva, cuja inteligibilidade se situa exclusivamente em uma transmissão de mão única dos efeitos da base para cima. O econômico *não pode* produzir um fechamento final do domínio da ideologia, no sentido estrito de sempre garantir um resultado. Nem sempre pode assegurar um conjunto particular de correspondências ou fornecer modos particulares de raciocínio a classes específicas, de acordo com seu lugar no sistema. A razão disso é que (a) as categorias ideológicas são desenvolvidas, geradas e transformadas de acordo com suas próprias leis de desenvolvimento e evolução, embora elas sejam geradas *a partir* de materiais específicos; e também (b) da necessária "abertura" do desenvolvimento histórico à prática e luta. Temos que reconhecer a indeterminação real do político — o nível

que condensa todos os outros níveis da prática e garante seu funcionamento em um sistema específico de poder.

A abertura relativa ou a indeterminação relativa é necessária ao próprio marxismo enquanto teoria. O que é "científico" a respeito da teoria política marxista é que ela busca compreender os limites da ação política estabelecidos pelo terreno no qual ela opera. Esse terreno é definido não pelas forças que podemos prever com a certeza da ciência natural, mas pelo equilíbrio existente entre as forças sociais, a natureza específica da conjuntura concreta. É "científica" porque compreende a si mesma como determinada e porque busca desenvolver uma prática teoricamente informada. Mas *não* é "científica" no sentido de que os resultados políticos e as conseqüências da condução das lutas políticas estejam escritos nas estrelas econômicas.

Compreender a "determinação" em termos do estabelecimento de limites e parâmetros, da definição de espaços de operação, das condições concretas de existência, do caráter "já dado" das práticas sociais, em vez da previsibilidade absoluta de resultados específicos, é a única base de um "marxismo sem garantias finais". Ela estabelece o *horizonte aberto* da teoria marxista — determinação sem fechamentos garantidos. O paradigma de sistemas de pensamento perfeitamente fechados e previsíveis não passa de religião ou astrologia, não é ciência. Seria preferível, sob essa perspectiva, pensar o "materialismo" da teoria marxista em termos da "determinação pelo econômico em *primeira* instância", já que o marxismo certamente está correto ao insistir, contra todos os idealismos, que nenhuma prática social ou conjunto de relações está livre dos efeitos determinantes das relações concretas nas quais estão situados. Contudo, "a determinação em *última* instância" tem sido por muito tempo o repositório do sonho perdido ou da ilusão da *certeza* teórica. E isso tem sido adquirido a um custo considerável, já que a certeza estimula a ortodoxia, os rituais petrificados e a entoação de verdades já testemunhadas, e todos os outros atributos de uma teoria incapaz de produzir novos discernimentos. Representa o fim do *processo de teorização*, do desenvolvimento e da refinação de novos conceitos e explicações que, por si só, sinalizam um corpo vivo de pensamento,

ainda capaz de engajar-se e apreender algo da verdade sobre as novas realidades históricas.

[In: MATTHEWS, B. (Ed.). *Marx*: 100 Years On. London: Lawrence & Wishart, 1983. p. 57-84. Tradução de Adelaine La Guardia Resende]

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *For Marx*. London: Allen Lane, 1969. [*A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.]

ALTHUSSER, L. *Lenin and Philosophy*. London: New Left Books, 1971.

ALTHUSSER, L. *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books, 1976.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Reading Capital*. London: New Left Books, 1970.

ANDERSON, P. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971.

LACLAU, E. *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left Books, 1977.

MARX, K. *Capital*. New York: International Publishers, 1967. v. 1.

MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers, 1970.

MARX, K. *Grundisse*. New York: Harper & Row, 1971.

VOLOCHÍNOV, V. *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press, 1973. [*Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1981.]

A RELEVÂNCIA DE GRAMSCI PARA O ESTUDO DE RAÇA E ETNICIDADE

I

O objetivo desta coletânea[1] é facilitar "o exame mais sofisticado do fenômeno ainda pouco elucidado do racismo e investigar a eficácia das formulações teóricas, dos paradigmas e esquemas interpretativos das ciências humanas e sociais ... que dizem respeito à intolerância e ao racismo e à complexidade dos problemas que estes implicam". Essa rubrica geral me permite situar mais especificamente a contribuição que o estudo da obra de Gramsci pode dar a essa iniciativa mais ampla. A meu ver, a obra de Gramsci *não* constitui uma ciência social *geral*, que pode ser aplicada à analise comparativa dos fenômenos sociais em uma ampla gama de sociedades históricas. Sua contribuição tem um potencial mais limitado. Mesmo assim, ela continua a ter uma relevância seminal. Sua obra é, precisamente, de um tipo "sofisticado". Gramsci trabalha, em geral, dentro do paradigma marxista. Contudo, ele revisou, renovou e sofisticou amplamente muitos dos aspectos dessa estrutura teórica para torná-la mais pertinente às relações sociais contemporâneas no século vinte. Portanto, sua obra tem uma implicação direta sobre a questão da "suficiência" das teorias sociais atuais, já que sua maior contribuição teórica se situa precisamente na direção em que "torna mais complexas as teorias e problemas atuais". Esses pontos requerem maior esclarecimento antes que um resumo substancial e uma análise da contribuição teórica de Gramsci possam ser oferecidos.

Gramsci não foi um "teórico geral". De fato, ele nunca trabalhou como professor nem como pesquisador teórico. Do início ao fim, foi e permaneceu um intelectual político e um ativista socialista da cena política italiana. Seus escritos "teóricos" se desenvolveram desse engajamento mais orgânico com sua própria sociedade e época e sempre na intenção não de servir a um objetivo acadêmico abstrato, mas de "informar a prática política". Portanto, é essencial que não se confunda o nível de aplicação no qual os conceitos de Gramsci operam. Ele se via atuando, principalmente, dentro dos parâmetros mais amplos do materialismo histórico, conforme esboçados na tradição dos estudos marxistas definidos na obra de Marx e Engels e, nas primeiras décadas do século vinte, por representantes como Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Labriola, Togliatti etc. (Cito estes nomes para indicar o campo de referência de Gramsci dentro do pensamento marxista, não sua posição exata em relação a essas pessoas especificas — o que seria uma questão mais complicada.) Isso significa que sua contribuição teórica deve ser sempre lida com a percepção de que ela opera, em geral, dentro do terreno marxista. Em outras palavras, o marxismo fornece os limites gerais dentro dos quais os desenvolvimentos, refinamentos, revisões, avanços, idéias posteriores, novos conceitos e formulações originais de Gramsci operam. Contudo, ele nunca foi um "marxista" no sentido doutrinário, ortodoxo ou "religioso". Ele sabia que a estrutura geral da teoria de Marx tinha que ser constantemente desenvolvida teoricamente; aplicada a novas condições históricas; relacionada aos desenvolvimentos sociais que Marx e Engels não puderam prever; expandida e refinada pela adição de novos conceitos.

Desta forma, a obra de Gramsci não representa nem uma "nota de rodapé" do edifício já concluído do marxismo ortodoxo, nem uma evocação ritual da uma ortodoxia que é circular, que produz "verdades" já bem conhecidas. Gramsci pratica um marxismo genuinamente "aberto", que expande muitos dos *insights* da teoria marxista na direção de novas questões e condições. Sobretudo, sua obra coloca em funcionamento conceitos que o marxismo clássico não forneceu, mas sem os quais a teoria marxista *não* conseguiria explicar

adequadamente os complexos fenômenos sociais que encontramos no mundo moderno. É essencial que esses pontos sejam compreendidos, para que possamos situar a obra de Gramsci no contexto das formulações teóricas, paradigmas e esquemas interpretativos das ciências sociais e humanas na atualidade.

A obra de Gramsci não é uma obra geral das ciências sociais, como é, por exemplo, a obra de "pais fundadores", como Max Weber ou Émile Durkheim. Em parte alguma ela aparece desta forma geral e sintetizada. O corpo principal das idéias de Gramsci está espalhado em seus ensaios ocasionais e escritos polêmicos — ele foi um jornalista político ativo e produtivo — e, obviamente, em seus *Cadernos da prisão*, que ele escreveu sem o benefício do acesso às bibliotecas ou de outros livros de referência, durante suas férias forçadas na prisão de Mussolini em Turim, depois de sua prisão (1928-1933), ou na Clínica Formal (1934-1935), após sua libertação, mas quando já estava doente em estágio terminal. Esse corpus fragmentário, que inclui os *Cadernos* (*Quaderni del carcere*) podem ser encontrados hoje no Instituto Gramsci, em Roma, onde uma edição crítica definitiva ainda está por ser concluída.[2]

Os escritos não estão apenas dispersos; são em geral fragmentários na forma, textos inconsistentes e "inacabados". Gramsci sempre escrevia — como é o caso dos *Cadernos da prisão* — sob as condições mais desfavoráveis; por exemplo, sob o olhar atento do censor da prisão ou sem quaisquer outros livros que pudessem refrescar sua memória. Dadas essas circunstâncias, os *Cadernos* representam uma proeza intelectual surpreendente. Contudo, os "custos" de ter que produzi-los dessa forma, de nunca poder voltar a eles com tempo para uma reflexão crítica, foram consideráveis. Os *Cadernos* são o que dizem: *Notas* — menores ou mais amplas; não elaboradas em um discurso consistente ou em um texto coerente. Alguns de seus argumentos mais complexos encontram-se deslocados do corpo principal do texto, em longas notas de pé de página. Algumas passagens foram reformuladas, mas há pouca orientação sobre qual das versões Gramsci considerou a mais "definitiva".

Como se não bastassem as dificuldades representadas por sua "fragmentariedade", a obra de Gramsci pode parecer "fragmentária" por uma segunda razão, mais profunda. Ele constantemente utilizava a teoria para iluminar fatos históricos ou questões políticas concretas; ou pensava conceitos amplos em termos de sua aplicação a situações concretas e específicas. Conseqüentemente, a obra de Gramsci parece *por demais* concreta e historicamente específica, limitada demais a suas referências, uma análise por demais descritiva, excessivamente limitada pelo tempo e pelo contexto. Suas idéias e formulações mais elucidativas são do tipo conjunturais. Para que se possa generalizá-las, é necessário desenterrá-las delicadamente de seu solo concreto e de sua especificidade histórica e transplantá-las para um novo terreno, com muito cuidado e paciência.

Alguns críticos supõem que os conceitos de Gramsci operam nesse nível de concretude somente porque ele não teve tempo, nem disposição, para elevá-los a um nível mais alto de generalidade conceitual — o nível supremo onde "as idéias teóricas" supostamente funcionam. Assim, tanto Althusser quanto Poulantzas se propuseram, em épocas distintas, a "teorizar" os textos insuficientemente elaborados de Gramsci. Essa visão me parece equivocada. Aqui é essencial que se saiba que, do ponto de vista epistemológico, os conceitos podem operar em *níveis de abstração* muito distintos e são conscientemente produzidos para atuar assim. O importante é não confundir um nível de abstração por outro. Expomo-nos a um grave erro quando tentamos interpretar conceitos destinados a funcionar em um alto nível de abstração, como se eles pudessem automaticamente produzir os mesmos efeitos teóricos se traduzidos em outro nível de operação mais concreto, "mais baixo". Em geral, Gramsci projetou seus conceitos para operarem em níveis mais baixos de concretude histórica. Ele não visou um nível "mais alto" — e errou seu alvo teórico! Temos, sim, que compreender esse nível concreto de descrição histórica nos termos da relação de Gramsci com o marxismo.

Gramsci sempre foi um "marxista", como mencionei, no sentido de que ele desenvolveu suas idéias dentro do quadro geral da teoria de Marx; isto é, sem questionar conceitos

como "o modo capitalista de produção", "as forças e relações de produção" etc. Esses conceitos foram cunhados por Marx no nível mais geral de abstração. Isso quer dizer que são conceitos que nos permitem compreender os processos amplos que organizam e estruturam o modo capitalista de produção, quando este é reduzido a seus elementos essenciais ou é visto em *qualquer* estágio ou momento de seu desenvolvimento histórico. Os conceitos são "epocais" em seu alcance e referência. Contudo, Gramsci compreendeu que, quando esses conceitos tiverem que ser aplicados a estágios específicos do desenvolvimento do capitalismo, o teórico deverá descer de um nível de "modo de produção" para outro nível de aplicação, mais baixo e mais concreto. Esse movimento requer não somente uma especificação histórica cuidadosa, mas também — como o próprio Marx argumentou — a aplicação de novos conceitos e níveis posteriores de determinação, além daqueles que dizem respeito às relações de exploração simples entre o capital e o trabalho, uma vez que estes servem para especificar "o modo capitalista" somente no nível mais alto de referência. O próprio Marx, em seu texto metodológico mais elaborado (a "Introdução" de 1857 aos *Grundrisse*), imaginou a "produção do concreto no pensamento" como algo que ocorre através de uma sucessão de aproximações analíticas, cada qual adicionando outros níveis de determinação aos conceitos necessariamente básicos e abstratos formados no nível máximo de abstração analítica. Marx afirmou que poderíamos apenas "pensar o concreto" através desses níveis sucessivos de abstração. Isto porque o concreto, na realidade, consistia de "muitas determinações" — das quais, naturalmente, os níveis de abstração que utilizamos para pensá-lo devem se aproximar. (Sobre questões da epistemologia marxista, ver S. Hall. "Marx's Notes of Method" [Anotações de Marx sobre o método], *Working Papers in Cultural Studies*, v. 6, 1977.)

Por essa razão, ao deixar o terreno geral dos conceitos maduros de Marx (como esboçados, por exemplo, no *Capital*) para as conjunturas históricas específicas, Gramsci ainda consegue permanecer "dentro" do campo de referência desses conceitos. Mas quando discute em detalhe, digamos, a situação política *italiana* nos anos 30 ou as mudanças na

complexidade das democracias de classe do "Ocidente" após o imperialismo e o advento da democracia de massa, ou as diferenças específicas entre as formações sociais "orientais" e "ocidentais" na Europa, ou o tipo de política capaz de resistir às forças emergentes do fascismo, ou as novas formas de política acionadas pelos desenvolvimentos do moderno estado capitalista, Gramsci compreende a necessidade de adaptar, desenvolver e *suplementar* os conceitos de Marx através de outros conceitos, mais novos e originais. Primeiramente, porque Marx concentrou-se no desenvolvimento de suas idéias no nível mais alto de aplicação (como no *Capital*), em vez de escolher um nível histórico mais concreto (por exemplo, não há uma análise verdadeira em Marx das estruturas específicas do estado britânico no século dezenove, embora haja vários insights sugestivos sobre isso). Em segundo lugar, porque as condições históricas para as quais Gramsci escrevia não eram as mesmas daquelas nas quais ou para as quais Marx e Engels haviam escrito (Gramsci tinha uma percepção aguda das condições históricas da produção teórica). Terceiro, porque Gramsci sentiu a necessidade de elaborar novas conceituações precisamente nos níveis em que o trabalho teórico de Marx se encontrava mais esquemático e incompleto; isto é, no nível da análise das conjunturas históricas ou dos aspectos políticos e ideológicos específicos — as dimensões tão freqüentemente ignoradas na análise das formações sociais do marxismo clássico.

Esses pontos nos auxiliam não somente a "estabelecer" Gramsci na tradição marxista, mas a tornar explícito o nível no qual sua obra opera positivamente, bem como os níveis de ampliação exigidos por esses deslocamentos. A obra de Gramsci é mais apropriada à geração de novos conceitos, idéias e paradigmas relativos à análise dos aspectos políticos e ideológicos das formações sociais no período pós-1870. Não que ele tenha *alguma vez* se esquecido ou ignorado o elemento crítico das bases econômicas da sociedade e suas relações. Mas poucas foram as suas formulações originais *neste* nível de análise. Contudo, nas áreas geralmente ignoradas da análise de conjuntura, da política, da ideologia e do estado, do tipo de regime político, a importância das questões culturais e nacionais-populares e a função da sociedade civil no equilíbrio inconstante das relações entre as

forças sociais da sociedade — sobre *essas* questões, Gramsci tem uma contribuição enorme a oferecer. Ele é um dos primeiros "teóricos marxistas" das condições históricas que dominaram a segunda metade do século vinte.

Contudo, especificamente em relação ao *racismo*, sua contribuição original não pode ser transferida por atacado do contexto de sua obra. Gramsci *não escreveu* sobre raça, etnia ou racismo, em termos dos significados ou das manifestações contemporâneas destes. Nem analisou em profundidade a experiência colonial ou o imperialismo, de onde se desenvolveram tantas das características e relacionamentos "racistas" do mundo moderno. Sua principal preocupação foi com seu país, a Itália; e depois disso, os problemas da construção socialista na Europa Ocidental e Oriental, o fracasso das revoluções nas sociedades capitalistas desenvolvidas do "Ocidente"; a ameaça do surgimento do fascismo no período entre as guerras, a função do partido na construção da hegemonia. Superficialmente, tudo isso pode sugerir que Gramsci pertence àquele grupo distante dos chamados "marxistas ocidentais" com quem Perry Anderson se identificava e que, por causa de suas preocupações com as sociedades mais avançadas, têm pouca relevância para a compreensão dos problemas que surgiram principalmente no mundo não europeu ou nas relações de "desenvolvimento desigual" envolvendo as nações imperiais do "centro" capitalista e as sociedades colonizadas e englobadas da periferia.

Ler Gramsci *desta* forma seria, em minha opinião, incorrer no erro da leitura literal (embora, com alguma qualificação, seja assim que Anderson o lê). Na verdade, ainda que Gramsci não escreva sobre o racismo e não aborde especificamente esses problemas, seus *conceitos* podem ser úteis à nossa tentativa de pensar a suficiência dos paradigmas da teoria social nessas áreas. Além do mais, sua própria experiência e formação, assim como suas preocupações intelectuais, não estavam tão distantes dessas questões, como sugeriria um primeiro olhar.

Gramsci nasceu na Sardenha em 1891. A Sardenha vivia uma relação "colonial" com a Itália continental. Seu primeiro contato com as idéias radicais socialistas foi no contexto do crescimento do nacionalismo sardo, brutalmente reprimido

pelas tropas do continente. Embora tenha abandonado o "nacionalismo" após ir para Turim e se envolver com o movimento da classe trabalhadora naquele local, Gramsci nunca deixou de se preocupar com os problemas do campesinato e da dialética complexa dos fatores regionais e de classe, que ele vivenciou em sua primeira fase (ver G. Nowell Smith e Quentin Hoare, "Introdução" aos *Cadernos da prisão*, 1971). Gramsci tinha plena consciência da grande linha divisória que separava o "Norte", modernizador e industrial, da Itália do "Sul", rural, subdesenvolvida e dependente. Ele contribuiu amplamente para o debate sobre aquilo que veio a ser conhecido como "a questão do Sul". Na época de sua chegada a Turim em 1911, Gramsci quase adotou a chamada "posição sulista". Por toda a sua vida conservou um interesse nas relações de dependência e irregularidade que ligavam o "Norte" ao "Sul"; e nas relações complexas entre a cidade e o campo, os camponeses e o proletariado, a dependência e a modernização, as estruturas sociais feudais e as industriais. Ele tinha plena consciência do quanto as linhas divisórias ditadas pelos relacionamentos de classe eram perpassadas pelas diferenças regionais, culturais e nacionais; também, pelas diferenças nos compassos do desenvolvimento histórico regional ou nacional. Quando em 1923, Gramsci, um dos fundadores do Partido Comunista Italiano, propôs o título *Unitá* para o jornal oficial do partido, ele apresentou suas razões: "porque ... nós devemos dar uma importância especial à questão do Sul". Nos dias que antecederam e sucederam a Primeira Guerra Mundial, ele se envolveu com cada aspecto da vida política da classe trabalhadora de Turim. Essa experiência garantiu-lhe um conhecimento íntimo de um dos estratos mais desenvolvidos da classe proletária "industrial" na Europa. Ele construiu uma carreira consistente e ativa dentro desse setor avançado da classe trabalhadora moderna — primeiramente, como jornalista político, trabalhando na equipe do jornal semanal do Partido Socialista, *Il Grido Del Popolo*; depois, durante uma onda de inquietação em Turim (os chamados "Anos Vermelhos"), de ocupações de fábricas e conselhos trabalhistas; e finalmente, quando foi editor do jornal, *Ordine Nuovo*, até a fundação do Partido Comunista Italiano. Contudo, ele continuou a refletir, durante todo o tempo, sobre as estratégias e formas de organização

e ação política que poderiam *unir* tipos concretamente distintos de luta. Ele se preocupava com a questão de quais bases poderiam ser encontradas nas complexas alianças e relações entre os diferentes estratos sociais para a fundação de um estado italiano especificamente *moderno*. A preocupação com a questão da especificidade regional, as alianças sociais e as fundações sociais do estado, também se liga diretamente ao trabalho de Gramsci com o que poderíamos pensar hoje como a questão "Norte/Sul" ou "Oriente/Ocidente".

No início dos anos 20, Gramsci dedicou-se à difícil tarefa de tentar conceber novas formas de "partido" político e à questão da distinção de uma via de desenvolvimento específico para as condições *nacionais* italianas, opondo-se ao impulso homogeneizador do Comitê Interno Soviético. Tudo isso levou à grande contribuição que o Partido Comunista Italiano prestou à teorização das condições da "especificidade nacional" em relação aos diversos desenvolvimentos históricos concretos das distintas sociedades no Ocidente e no Oriente. No final dos anos 20, contudo, as preocupações de Gramsci, em sua maioria, se davam em torno da crescente ameaça do fascismo, até que ele foi preso e confinado pelas forças de Mussolini em 1929. (Para estes e outros detalhes biográficos, ver a excelente "Introdução" de G. Nowell Smith e Q. Hoare aos *Cadernos da prisão*, 1971.)

Portanto, embora Gramsci não tenha escrito diretamente sobre os problemas do racismo, os temas recorrentes de sua obra fornecem linhas teóricas e intelectuais de ligação mais profundas com essas questões contemporâneas do que poderia sugerir um breve olhar sobre seus escritos.

II

Pretendo voltar-me agora para essas ligações mais profundas e seu impacto fecundante sobre a busca de teorias mais adequadas nessa área. Tentarei elucidar algumas dessas concepções-chave da obra de Gramsci que apontam nessa direção.

Começo por uma questão que, de certa forma, para aqueles que estudam cronologicamente a obra de Gramsci, surge mais no final de sua vida: a questão de seu ataque rigoroso a todos os vestígios de um "economismo" e "reducionismo" dentro do marxismo clássico. Por "economismo" não quero dizer — como espero já haver esclarecido — ignorar a poderosa função que as fundações econômicas de uma ordem social ou as relações econômicas dominantes de uma sociedade exercem na forma e estruturação de todo o edifício da vida social. Mas quero dizer, uma abordagem teórica específica que tenda a ler as fundações econômicas da sociedade como a *única* estrutura determinante. Essa abordagem vê as outras dimensões da formação social simplesmente como reflexos do "econômico" em outro nível de articulação, sem qualquer outra força estruturadora ou determinante em si mesmas. Em termos claros, a abordagem reduz toda a formação social no nível do econômico, e concebe todos os outros tipos de relação social como algo direta e imediatamente "correspondente" ao econômico. Isso reduz a formulação um tanto problemática de Marx — o econômico enquanto "determinante em última instância" — ao princípio reducionista de que o econômico determina, de uma forma imediata, da primeira até a última instância. Nesse sentido o "economismo" é um reducionismo teórico. Ele simplifica a estrutura das formações sociais, reduzindo sua complexidade de articulação vertical e horizontal a uma única linha de determinação. Simplifica o próprio conceito de "determinação" (que em Marx é uma idéia bastante complexa) em outro cuja função é mecanicista. Nivela todas as mediações entre os diferentes níveis de uma sociedade. Representa as formações sociais — nas palavras de Althusser — como uma "simples totalidade expressiva", na qual cada nível de articulação corresponde aos demais, sendo esta, do início ao fim, estruturalmente transparente. Não hesito em dizer que isto representa um embrutecimento e uma simplificação da obra de Marx — o tipo de simplificação e de reducionismo que o levou, em desespero, a afirmar certa vez que "se isso for marxismo, então eu não sou marxista". Contudo, há por certo alguns indicadores nessa direção na obra de Marx. Essa abordagem corresponde bastante à versão ortodoxa do marxismo que foi

canonizada na época da Segunda Internacional e que freqüentemente, nos dias de hoje, é introduzida como sendo a pura doutrina do "marxismo clássico". Tal concepção de formação social e dos relacionamentos entre seus distintos níveis de articulação — deve ficar claro — não deixa praticamente nenhum espaço teórico para se conceberem as dimensões políticas e ideológicas, muito menos outros tipos de diferenciação social, tais como as divisões sociais e as contradições que surgem em torno de raça, etnia, nacionalidade e gênero.

Desde o início, Gramsci se opôs a esse tipo de economismo, e, ao final de sua vida, desenvolveu uma polêmica teórica consistente contra essa canonização dentro da tradição marxista clássica. Dois exemplos distintos em sua obra devem ser suficientes para ilustrar esse ponto. Em seu ensaio sobre "O príncipe moderno", Gramsci discute como se analisa uma conjuntura histórica específica. Ele substitui a abordagem reducionista que "interpretaria" os desenvolvimentos políticos e ideológicos a partir de suas determinações econômicas por um tipo de análise bem mais complexa e diferenciada. Baseia-se não em uma "determinação de mão única", mas na análise das "relações de força" e busca diferenciar (em vez de fundir como idênticos) os "vários momentos ou níveis" do desenvolvimento de tal conjuntura. (*Cadernos da prisão*, p. 180-181, daqui em diante, *CP.*) Ele localiza essa tarefa analítica em termos daquilo que ele denomina "a passagem decisiva da estrutura para as esferas das complexas superestruturas". Desta forma, volta-se decisivamente contra qualquer tendência a reduzir a esfera das superestruturas políticas e ideológicas à estrutura ou à "base" econômica. Compreende isso como o local mais crítico na luta contra o reducionismo. "É o problema das relações entre a estrutura e a superestrutura que deve ser adequadamente postulado, para que as forças ativas na história de um período específico sejam corretamente analisadas e as relações entre elas compreendidas." (*CP*, p. 177). O economismo, acrescenta ele, é uma forma teoricamente inadequada de postular esse conjunto crítico de relacionamentos. Entre outras coisas, tende a substituir a análise baseada em "interesses imediatos de classe" (sob a forma do questionamento: "Quem lucra diretamente com isto?") por uma análise mais completa e mais estruturada das "formações

da classe econômica ... com todas as suas relações intrínsecas" (*CP*, p. 163). Ele sugere que se exclua a hipótese de que "as crises econômicas *imediatas*, por si mesmas, produzam eventos históricos fundamentais" (grifo meu). Isso quer dizer que o econômico não exerce nenhum papel no desdobramento das crises históricas? De forma alguma. Mas sua função é "criar um terreno mais favorável à disseminação de certos modos de pensamento e certas formas de postular e resolver questões que envolvam todo o desenvolvimento subseqüente da vida nacional" (*CP*, p. 184). Em suma, só se conduz um tipo adequado de análise, arraigado na "passagem" irreversível e decisiva entre a estrutura e a superestrutura, quando se demonstra como "as crises econômicas objetivas" de fato se tornam crises de estado e da sociedade, causadas pelas relações instáveis no equilíbrio das forças sociais, e como germinam sob a forma de lutas ético-políticas e de ideologias políticas completas, influenciando a concepção de mundo das massas.

O tipo de infalibilidade imediata que o reducionismo econômico traz como conseqüência, argumenta Gramsci, "é de pouco valor". Além de não possuir relevância teórica, tem implicações políticas ou eficácia prática mínimas. "Em geral, produz nada mais que sermões moralísticos e intermináveis questões de personalidade" (*CP*, p. 166). Trata-se de uma concepção baseada na "convicção férrea de que existem leis objetivas de desenvolvimento histórico semelhantes à lei natural, junto com a crença em uma teleologia predeterminada, como a da religião". Não há alternativa para esse colapso — que, afirma Gramsci, tem sido incorretamente identificado com o materialismo histórico — a não ser "a concreta proposição do problema da hegemonia".

Pode-se perceber, do impulso geral desse argumento, que muitos dos conceitos-chave de Gramsci (por exemplo, o conceito de hegemonia) e abordagens características (a abordagem pela análise das "relações de forças sociais", por exemplo) eram conscientemente compreendidos como uma barreira contra a tendência ao reducionismo econômico em algumas versões do marxismo. Ele juntou a essa crítica do "economismo" as tendências relacionadas ao positivismo, ao empirismo, ao "cientificismo" e ao objetivismo dentro do marxismo.

Isso fica bem mais evidente no texto "Os problemas do marxismo", explicitamente escrito como uma crítica do "materialismo vulgar" implícito na *Teoria do materialismo histórico: um manual de sociologia popular*, de Bukharin. Publicado em Moscou em 1921, esse texto passou por muitas reedições e era sempre citado como um exemplo de marxismo "ortodoxo" (embora Lenin tenha observado que, infelizmente, Bukharin era "ignorante a respeito da dialética"). Nas "Notas críticas sobre uma tentativa de sociologia popular", que forma a segunda parte do ensaio "Os problemas do marxismo", Gramsci faz um ataque consistente às epistemologias do economismo, do positivismo e da falsa busca por garantias científicas. Para ele, elas foram falsamente forjadas no modelo positivista de que as leis da sociedade e do desenvolvimento histórico humano podem ser inferidas diretamente daquilo que os cientistas sociais conceberam (falsamente, como sabemos agora) como a "objetividade" das leis que governam o mundo natural científico. Termos como "regularidade", "necessidade", "Lei", "determinação", afirma ele, não devem ser considerados "como uma derivação da ciência natural, mas como uma elaboração dos conceitos originados no terreno da economia política". Assim, "o mercado determinado" deve realmente significar "uma determinada relação das forças sociais em uma estrutura específica do aparato produtivo", sendo este relacionamento garantido (isto é, feito permanentemente) por uma "determinada superestrutura política, moral e jurídica". O movimento da formulação de Gramsci, que parte de uma fórmula positivista analiticamente reduzida para uma concepção mais rica e complexa, estruturada na ciência social, é lúcido o suficiente para livrar-se dessa substituição. Tal concepção fundamenta o argumento resumido de Gramsci de que:

> A alegação apresentada como um postulado essencial do materialismo histórico de que cada flutuação da política e da ideologia pode ser apresentada e exposta como uma expressão imediata da estrutura (isto é, da base econômica) deve ser contestada, em tese, como um infantilismo primitivo e combatida na prática pelo testemunho autêntico de Marx, autor de obras concretas, políticas e históricas.

Essa mudança de direção, que Gramsci se esforçou em produzir dentro do terreno do marxismo, foi alcançada com bastante autoconsciência — sendo decisiva para todo o impulso de seu pensamento posterior. Sem esse ponto de partida teórico, o relacionamento complicado de Gramsci com a tradição dos estudos marxistas não pode ser propriamente definido.

Se Gramsci renunciou ao simplismo do reducionismo, como então ele elaborou uma análise mais adequada da formação social? Aqui talvez sejamos auxiliados por um breve desvio, se nos movimentarmos com atenção. Althusser (que foi profundamente influenciado por Gramsci) e seus colegas fazem uma distinção em *Lendo O capital*[3] entre "modo de produção" — que se refere às formas básicas de relação econômica que caracterizam uma sociedade, mas que são uma abstração analítica, já que nenhuma sociedade pode funcionar apenas com sua economia — e aquilo que eles denominam "formação social". Por este termo eles pretendiam invocar a idéia de que as sociedades são totalidades complexamente estruturadas, com níveis de articulação (as instâncias econômicas, políticas e ideológicas) combinados distintamente; cada combinação originando uma nova configuração de forças sociais e daí levando a um tipo distinto de desenvolvimento social. Os autores de *Lendo O capital* viam como característica distintiva de uma "formação social" o fato de que, nela, mais de um modo de produção poderia se associar. Embora isso seja verdade e possa ter conseqüências importantes (especialmente para as sociedades pós-coloniais, o que trataremos mais adiante) este não é, a meu ver, o ponto mais importante da distinção entre os dois termos. Nas "formações sociais" lida-se com as sociedades complexamente estruturadas, compostas de relações econômicas, políticas e ideológicas, cujos níveis de articulação não se correspondem simplesmente ou "refletem" uns aos outros, mas são — na feliz metáfora de Althusser — "sobredeterminantes" entre si.[4] É essa estruturação complexa dos níveis de articulação, e não simplesmente a existência de mais de um modo de produção, que constitui a diferença entre o conceito de "modo de produção" e a noção necessariamente mais concreta e historicamente específica de "formação social".

Este último é o conceito a que o próprio Gramsci se referia. É isso que ele quis dizer ao afirmar que o relacionamento entre "estrutura" e "superestruturas", ou a "passagem" de qualquer movimento histórico orgânico por toda a formação social, desde a "base" econômica até a esfera das relações ético-políticas, situava-se no âmago de qualquer análise não-reducionista ou economicista. Propor e resolver *essa* questão era conduzir uma análise propriamente fundada sobre a compreensão dos relacionamentos complexos de sobredeterminação entre as distintas práticas sociais de qualquer formação social.

É este protocolo que Gramsci seguiu quando, em "O príncipe moderno", esboçou sua forma característica de "analisar situações". Os detalhes são complexos e suas sutilezas não podem ser preenchidas aqui, mas vale a pena estabelecer os contornos gerais, mesmo que para propiciar uma comparação com uma abordagem mais "economicista" ou reducionista. Ele considerou esta uma "exposição elementar da ciência e da arte política — compreendida como um corpo de regras práticas de pesquisa e de observações detalhadas, que servem para despertar o interesse na realidade efetiva e para estimular discernimentos políticos mais rigorosos e vigorosos" — uma discussão, acrescentava ele, que deve ter um caráter *estratégico*.

Primeiramente, argumentava ele, deve-se compreender a estrutura fundamental — as relações objetivas — dentro da sociedade ou "o grau de desenvolvimento das forças produtivas", pois estas estabelecem as condições e os limites mais básicos para toda a forma de desenvolvimento histórico. Daqui emergem algumas das principais tendências que *podem* ser favoráveis a esta ou àquela linha de desenvolvimento. O erro do reducionismo é então traduzir essas tendências e limites *imediatamente* em termos de efeitos políticos e ideológicos absolutamente determinados; ou, então, abstraí-los em termos de alguma "lei férrea da necessidade". De fato, eles traduzem e determinam apenas na medida em que definem o terreno sobre o qual as forças históricas se movem — eles definem o horizonte de possibilidades. Mas não podem, nem em primeira nem em última instância, determinar inteiramente o conteúdo das lutas políticas e econômicas, muito menos fixar objetivamente ou garantir os resultados dessas lutas.

O próximo passo na análise é distinguir entre os movimentos históricos "orgânicos", destinados a penetrar a sociedade profundamente e ter uma longa duração, e os "movimentos mais ocasionais, imediatos, quase acidentais". Sobre isso, Gramsci nos lembra que a "crise", se for orgânica, pode durar décadas. Não é um fenômeno estático, mas é algo marcado por constantes movimentos, polêmicas, contestações etc. que representam uma tentativa, empreendida por diversos lados, de superar ou resolver a crise e fazê-lo em termos que favoreçam sua hegemonia a longo prazo. O risco teórico, Gramsci afirma, está em "apresentar causas como algo que opera imediatamente, quando de fato só operam indiretamente, ou em afirmar que as causas imediatas são as únicas eficazes". O primeiro leva a um excesso de economismo; o segundo a um excesso de ideologismo. (Gramsci preocupava-se, especialmente nos momentos de derrota, com a oscilação fatal entre esses dois extremos, que na realidade são a imagem invertida um do outro). Longe de haver qualquer garantia de que alguma lei da necessidade inevitavelmente converterá as causas econômicas em efeitos políticos imediatos, Gramsci insistia que a análise só prospera e se torna "verdadeira" se essas causas subjacentes se tornarem uma nova realidade. A substituição de um tempo condicional por uma certeza positivista é crucial.

Em seguida, Gramsci insistia no fato de que a duração e a complexidade das crises não podem ser mecanicamente previstas, mas que estas se desenvolvem por períodos históricos mais longos; movem-se entre períodos de relativa "estabilidade" e períodos de mudança rápida e convulsiva. Conseqüentemente, a *periodização* se torna um aspecto-chave da análise. Ela se compara à preocupação anterior com a especificidade histórica. "É precisamente o estudo desses 'intervalos' variados de freqüência que nos possibilita reconstruir as relações, por um lado, entre a estrutura e a superestrutura e, por outro, entre o desenvolvimento de um movimento orgânico e o movimento conjuntural em uma estrutura." Não há nada de mecânico ou prescritivo, para Gramsci, nesse "estudo".

Havendo estabelecido dessa forma a base de uma estrutura dinâmica de análise histórica, Gramsci volta-se para a análise dos movimentos das forças históricas — as "relações de

força" — que constituem o terreno concreto da luta e do desenvolvimento político e social. Aqui ele introduz a idéia fundamental de que o que se busca *não é* a vitória absoluta de um lado sobre o outro, nem a total incorporação de um conjunto de forças em outra. É, antes, a análise de uma questão relacional — isto é, uma questão a ser resolvida em termos de relação, utilizando-se a idéia de "equilíbrio instável" ou "o processo contínuo de formação e de superação de equilíbrios instáveis". A questão crucial são "as relações de forças *favoráveis ou desfavoráveis a esta ou àquela tendência*" (itálico meu). A ênfase sobre as "relações" e o "equilíbrio instável" nos alerta para o fato de que as forças sociais suplantadas em qualquer período histórico particular não desaparecem do terreno da luta; nem a luta em tais circunstâncias é suspensa. Por exemplo, a idéia da vitória "absoluta" e total da burguesia sobre as classes trabalhadoras ou a total incorporação da classe trabalhadora ao projeto burguês é totalmente estranha à definição de hegemonia de Gramsci — embora ambas sejam freqüentemente confundidas nos comentários acadêmicos. É sempre a tendência do equilíbrio nas relações de força o que importa.

Em seguida, Gramsci diferencia as "relações de força" em seus distintos momentos. Ele pressupõe que *nenhuma evolução teleológica* exista *necessariamente* entre esses momentos. O primeiro tem a ver com a análise das condições objetivas que situam e posicionam as distintas forças sociais. O segundo relaciona-se aos momentos políticos — o "grau de homogeneidade, autoconsciência e organização alcançado pelas várias classes sociais" (*CP*, p. 181). O importante aqui é que a chamada "unidade de classe" nunca é *pressuposta, a priori*. Compreende-se que as classes, ao mesmo tempo em que compartilham certas condições comuns de existência, também são perpassadas por conflitos de interesses, historicamente segmentadas e fragmentadas no curso real da formação histórica. Assim a "unidade" das classes é algo necessariamente complexo e deve ser *produzida* — construída, criada — como resultado de práticas econômicas, políticas e ideológicas específicas. Nunca deve ser tomada como algo automático ou "já dado". Junto com essa historização radical da concepção automática das classes, alojada

no cerne do marxismo fundamentalista, Gramsci produz outras elaborações sobre a distinção de Marx entre "a classe em si" e "a classe por si". Ele observa os diferentes estágios nos quais a consciência, a organização e a unidade de classe — sob condições favoráveis — podem se desenvolver. Há o estágio do "corporativismo econômico", em que os grupos profissionais ou ocupacionais reconhecem seus interesses básicos comuns, mas não têm consciência das solidariedades de classe mais amplas. Depois há o momento do "corporativismo de classe", em que a solidariedade de interesses de classe se desenvolve, mas somente no campo econômico. Finalmente, há o momento da "hegemonia", que transcende o limite corporativo da solidariedade econômica pura, engloba os interesses de outros grupos subordinados, e começa a "se propagar pela sociedade", promovendo a unidade intelectual, moral, econômica e política e "propondo também as questões em torno das quais as lutas acontecem ... criando, dessa forma, a hegemonia de um grupo social principal sobre uma série de grupos subordinados". É esse processo de coordenação dos interesses de um grupo dominante aos interesses gerais dos outros grupos e à vida do estado como um todo que constitui a "hegemonia" de um bloco histórico particular (*CP*, p. 182). É somente em momentos como esse da unidade do "nacional popular" que a formação daquilo que ele denomina "vontade coletiva" se torna possível.

Gramsci nos alerta, contudo, que mesmo esse grau extraordinário de unidade orgânica não *garante* o resultado das lutas específicas, que podem ser perdidas ou ganhas dependendo do resultado da questão tática decisiva das relações de força militares e político-militares. Entretanto, ele insiste que "a política deve ter prioridade sobre o aspecto militar e somente ela cria as possibilidades de manobra e movimento" (*CP*, p. 232).

Três pontos devem ser particularmente observados a respeito dessa formulação. Primeiramente, "hegemonia" é um "momento" historicamente muito específico e temporário da vida de uma sociedade. Raramente esse tipo de unidade pode ser alcançado, permitindo à sociedade estabelecer para si mesma uma agenda histórica inteiramente nova, sob a liderança de uma formação específica ou de uma constelação de

forças sociais. Tais períodos de "estabilidade" talvez não durem para sempre. Não há nada de automático neles. Têm que ser ativamente construídos e positivamente mantidos. As crises marcam o início de sua desintegração. Em segundo lugar, devemos observar o caráter multidimensional que envolve diversas arenas da hegemonia. Ela não pode ser construída ou sustentada sobre uma única frente de luta (por exemplo, a econômica). Ela representa o grau de autoridade exercido de uma só vez sobre uma série de "posições". O domínio não é simplesmente imposto, nem possui um caráter dominador. Efetivamente, resulta da conquista de um grau substancial de consentimento popular. Representa, portanto, o estabelecimento de uma enorme capacidade de autoridade social e moral, não dirigida simplesmente aos partidários imediatos, mas à sociedade como um todo. É essa "autoridade" bem como o alcance e a diversidade dos locais sobre os quais a "liderança" é exercida que possibilitam a "propagação" temporária de uma vontade coletiva intelectual, moral, política e econômica na sociedade. Em terceiro lugar, o que "lidera" em um período de hegemonia não é mais a "classe dominante" da linguagem tradicional, mas um bloco histórico. Esse termo se refere decisivamente à "classe" como um nível determinante da análise; mas não traduz todas as classes diretamente sobre o palco político-ideológico como atores históricos unificados. Os "elementos de liderança" em um bloco histórico podem ser apenas uma fração da classe econômica dominante — por exemplo, o capital financeiro, em vez do capital industrial; o capital nacional, em vez do capital internacional. Junto com estes, dentro do "bloco", estarão os estratos das classes subalternas e dominadas que foram conquistados através de concessões e compromissos específicos e que formam parte da constelação social, mas ocupando uma função subordinada. A "conquista" desses setores resulta de "alianças universalizantes e expansivas" que consolidam o bloco histórico sob uma liderança particular. Cada formação hegemônica terá, portanto, sua própria configuração e composição social. Esta é uma forma inteiramente distinta de conceber aquilo que freqüentemente é referido, de forma vaga e incorreta, como "a classe dominante".

Naturalmente, Gramsci não criou o termo *hegemonia*. Lenin utilizou-o em um sentido analítico para se referir à

liderança que o proletariado russo deveria estabelecer sobre os camponeses nas lutas pela fundação de um estado socialista. Isto é algo interessante. Uma das questões-chave propostas pelo estudo das sociedades em desenvolvimento, ou seja, aquelas que não passaram pelo caminho "clássico" de desenvolvimento para o capitalismo, que Marx tomou como caso paradigmático no *Capital* (ou seja, o exemplo inglês), é a questão do equilíbrio e das relações entre as classes sociais na luta pelo desenvolvimento nacional e econômico; e, além disso, a relativa insignificância do proletariado industrial, definido de forma estreita, em sociedades caracterizadas por um nível relativamente baixo de desenvolvimento industrial, e, acima de tudo, até que ponto a classe camponesa pode ser um elemento de liderança nas lutas que fundam o estado nacional e mesmo, em alguns casos (a China é um exemplo notório, mas Cuba e Vietnã são também exemplos significativos), a classe revolucionária *dirigente*. Foi nesse tipo de contexto que Gramsci empregou pela primeira vez o termo hegemonia. Em suas "Notas sobre a questão do Sul" de 1920, ele afirma que o proletariado na Itália só poderia se tornar a classe "dirigente" se "conseguisse criar um sistema de alianças que permitisse a ele mobilizar a maioria da população trabalhadora contra o capitalismo e o estado burguês ... [o que] é o mesmo que dizer, se ele conseguisse obter o amplo consentimento das massas camponesas".

Na verdade, esta já é uma formulação teoricamente rica e complexa. Implica que a força social e política que se torna decisiva em um momento de crise orgânica não será composta por uma classe única e homogênea, mas terá uma composição social complexa. Em segundo lugar, fica implícito que sua base de unidade não será automática, dada a sua posição no modo de produção econômico, mas terá que ser um "sistema de alianças". Em terceiro lugar, embora essa força política e social tenha raízes na divisão essencial das classes na sociedade, as formas concretas de luta política deverão possuir um caráter social mais amplo — que não divida a sociedade simplesmente em "classe contra classe", mas que a polarize [p. 425 do original] em uma frente mais ampla de antagonismo ("a maioria da população trabalhadora"): por exemplo, entre *todas* as classes populares, de um lado, e as

que representam os interesses do capital e o bloco do poder em torno do Estado, de outro. De fato, nas lutas nacionais e étnicas do mundo moderno, o campo concreto de luta freqüentemente se polariza dessa forma, mais complexa e diferenciada. A dificuldade é que ela continua a ser descrita, teoricamente, em termos que *reduzem* a complexidade de sua composição social verdadeira aos termos descritivos mais simples de uma luta entre dois blocos de classe, aparentemente simples e homogêneos. Além disso, a reconceituação de Gramsci coloca definitivamente na agenda certas questões estratégicas críticas, como as condições nas quais uma classe como a camponesa poderia vencer uma luta nacional, não pela coerção, mas pela "conquista do consentimento".

No decorrer de seus últimos escritos, Gramsci continuou a expandir ainda mais essa concepção de hegemonia baseada essencialmente na "aliança de classe". Primeiramente, a "hegemonia" se torna um termo geral, que pode ser aplicado às alianças de *todas* as classes; aplicado analiticamente às formações de todos os blocos de liderança histórica, não somente à estratégia do proletariado. Dessa forma, ele converte o conceito em um termo analítico mais geral. Sua aplicabilidade nessa forma mais geral é óbvia. Por exemplo, a forma como na África do Sul o estado é sustentado por alianças entre os interesses da classe branca governante e os interesses dos trabalhadores brancos contra os negros; ou a importância na política sul-africana das tentativas de "conquistar o consentimento" de certas classes e grupos subalternos — por exemplo, as camadas de cor ou os negros "tribais" — a fim de forjar alianças contra as massas de negros rurais e industriais; ou o caráter de classe "misturada" das lutas pela independência nacional em sociedades pós-coloniais em desenvolvimento — essas e diversas outras situações históricas são significativamente esclarecidas pelo desenvolvimento desse conceito.

O segundo desenvolvimento é a diferença que Gramsci articula entre uma classe que "domina" e outra que "dirige". Domínio e coerção podem manter a autoridade de uma classe específica sobre a sociedade. Mas seu "alcance" é limitado. Ela precisa recorrer continuamente aos meios coercitivos, em vez de conquistar apoio. Por essa razão, ela não é capaz de promover a participação positiva dos distintos setores da

sociedade em um projeto histórico de transformação do estado ou de renovação da sociedade. A "direção", por outro lado, também possui seu aspecto "coercitivo". Porém, ela é "conduzida" pela conquista do consentimento, pela consideração dos interesses dos subordinados, e pela tentativa de se tornar popular. Para Gramsci não existe um caso de coerção/consentimento puro — somente diferentes combinações das duas dimensões. A hegemonia não é exercida nos campos econômico e administrativo apenas, mas engloba os domínios críticos da liderança cultural, moral, ética e intelectual. É somente sob essas condições que um "projeto" histórico de longo prazo — por exemplo, de modernizar a sociedade, de aumentar todo o nível de desempenho da sociedade ou de transformar a base da política nacional — pode ser efetivamente colocado na agenda histórica. Pode-se perceber com isso que o conceito de "hegemonia" é *expandido* em Gramsci pelo uso estratégico de uma série de distinções: por exemplo, aquelas entre dominação/direção, coerção/consentimento, econômico-corporativista/moral e intelectual.

Essa expansão é sustentada por outra distinção, baseada em uma das teses históricas fundamentais de Gramsci. Trata-se da distinção entre estado e sociedade civil. Em seu ensaio "Estado e sociedade civil", Gramsci elaborou essa distinção de diversas formas. Primeiramente, ele distingue entre dois tipos de luta — a "guerra de manobras", em que tudo se condensa em uma única frente e um único momento de luta e há uma única ruptura estratégica nas "defesas do inimigo" que, uma vez alcançada, possibilita às novas forças "invadir e obter uma vitória (estratégica) definitiva". Em segundo lugar, existe a "guerra de posições", que deve ser conduzida de forma demorada, envolvendo várias frentes de luta; onde raramente se consegue abrir um único caminho que garanta a vitória definitiva na guerra — "num piscar de olhos", como diria Gramsci (*CP*, p. 233). O que realmente conta em uma guerra de posições não são as "trincheiras da linha de frente" do inimigo (para continuar usando a metáfora militar), mas "todo o sistema organizacional e industrial do território que se estende por trás do exército em campo" — isto é, toda a estrutura da sociedade, inclusive as estruturas e instituições da sociedade civil. Gramsci considerou "1917" como, talvez,

o último exemplo de estratégia vitoriosa de uma "guerra de manobras": constituiu "uma virada decisiva na história da arte e da ciência política".

Isso juntou-se a uma segunda distinção — entre "Oriente" e "Ocidente". Para Gramsci, estas constituem metáforas da distinção entre Europa Ocidental e Oriental, e entre o modelo da revolução russa e as formas de luta política apropriadas ao terreno bem mais árduo das democracias liberais industrializadas do "Ocidente". Aqui, Gramsci aborda o tema crítico, evitado por tanto tempo por muitos dos estudiosos marxistas, da inexistência no "Ocidente" de condições políticas capazes de se igualar ou corresponder àquelas que possibilitaram os eventos de 1917 na Rússia — um tema central, já que, apesar dessas diferenças radicais (e conseqüentemente, da derrota das revoluções proletárias do tipo clássico no "Ocidente"), os marxistas permanecem obcecados pelo modelo de revolução e política do "Palácio de Inverno". Portanto, Gramsci estabelece uma distinção analítica importante entre a Rússia pré-revolucionária, com sua modernização longamente protelada, sua burocracia e seus aparatos de estado hipertrofiados, sua sociedade civil relativamente subdesenvolvida e seu baixo nível de desenvolvimento capitalista; e, por outro lado, "o Ocidente", com suas formas de democracia de massa, sua complexa sociedade civil, e a consolidação do consentimento das massas, através da democracia política, em uma base de estado mais consensual:

> Na Rússia, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e inconsistente; no Ocidente, havia uma relação adequada entre o Estado e a sociedade civil, e quando o Estado tremia, a forte estrutura da sociedade civil se revelava imediatamente. O Estado era apenas uma vala externa, atrás da qual se erigia um poderoso sistema de fortalezas e barricadas; mais ou menos numerosas entre um estado e outro ... o que precisamente necessitava de um reconhecimento acurado de cada país. (*CP*, p. 237-238)

Gramsci não apenas aponta uma diferença de especificidade histórica. Ele descreve também uma *transição* histórica. Como esclarece o ensaio "Estado e sociedade civil", é evidente que ele prevê a *substituição* da "guerra de posições" pela

"guerra de manobras", na medida em que, de um país ao outro, o "Ocidente" se torna cada vez mais um campo político moderno. (Aqui o "Ocidente" deixa de ser uma identificação puramente geográfica e passa a representar um novo terreno da política, criado por formas emergentes de estado e sociedade civil e relações novas e mais complexas entre eles.) Nessas sociedades mais avançadas, "onde a sociedade civil tornou-se uma estrutura muito complexa ... resistente às 'incursões' catastróficas dos elementos econômicos imediatos ... as superestruturas da sociedade civil são como os sistemas de trincheiras das guerras modernas". Um tipo distinto de estratégia política é apropriado a esse novo terreno. "A guerra de manobras [é] reduzida a uma função mais tática do que estratégica", ultrapassando-se o "ataque frontal" para se chegar a uma "guerra de posições" que requer "uma concentração de hegemonia sem precedentes" e é "concentrada, árdua e demanda uma capacidade excepcional de paciência e da criatividade", pois uma vez ganha, ela é "definitiva" (*CP*, p. 238-239).

Gramsci baseia historicamente essa "transição de uma forma de política para a outra". Ela ocorre no "Ocidente" após 1870 e se identifica com a "expansão colonial da Europa", com a emergência da democracia de massa moderna, com a maior complexidade de função e organização do estado e uma elaboração inédita das estruturas e processos de "hegemonia civil". O que Gramsci aponta aqui é, em parte, a diversificação dos antagonismos sociais, a "dispersão" do poder, que ocorre nas sociedades em que a hegemonia não se sustenta exclusivamente sobre a instrumentalidade imposta do estado, mas se funda nas relações e instituições da sociedade civil. Nessas sociedades, as associações voluntárias, as relações e instituições da sociedade civil — educação, família, igrejas e vida religiosa, organizações culturais, as chamadas relações privadas, as identidades de gênero, sexo e etnia etc. — se tornam, efetivamente, "para a arte da política ... as 'trincheiras' e fortificações permanentes do front em uma guerra de posições: elas tornam meramente 'parciais' os elementos que antes eram 'o todo' da guerra" (*CP*, p. 243).

Subjacente a tudo isso existe, portanto, um esforço mais profundo de redefinição teórica. Gramsci transforma progressivamente a definição limitada do estado, característica de

algumas versões do marxismo, que o concebem como algo essencialmente redutível ao instrumento coercitivo da classe dominante, cujo caráter exclusivo de classe só pode ser transformado ao ser "esmagado" de um único golpe. Aos poucos Gramsci vai enfatizando não apenas a complexidade da formação da sociedade civil moderna, mas também o paralelo desenvolvimento da complexidade do estado moderno. O Estado não é mais concebido simplesmente como um aparato administrativo ou coercitivo — é também "educativo e formador". É o ponto a partir do qual a hegemonia da sociedade como um todo é exercida em última instância (embora não seja o único local onde a hegemonia é construída). É o ponto de condensação — não porque todas as formas de domínio coercitivo se irradiem necessariamente de seus aparatos, mas porque, em sua estrutura contraditória, ele *condensa* uma variedade de relações e práticas, formando um "sistema de regras" definido. Por essa razão, ele é o sítio de conformação (isto é, arregimentação) ou "adaptação da civilização e da moralidade das massas mais amplas às necessidades do desenvolvimento contínuo do aparato econômico de produção".

Portanto, argumenta ele, cada estado "é ético na medida em que uma de suas funções principais é elevar a grande massa da população a um nível (ou tipo) cultural e moral que atenda às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, daí, aos interesses da classe dominante" (*CP*, p. 258). Observe-se como aqui Gramsci prevê novas dimensões de poder e política, novas áreas de antagonismo e luta — a ética, a cultural, a moral. Em última instância, ele retorna também às questões mais "tradicionais" — "as necessidades de desenvolvimento das forças produtivas", "os interesses da classe dominante"; mas não de uma forma imediata ou redutiva. Estes só podem ser abordados *indiretamente*, através de uma série de deslocamentos e intermediações; isto é, através da passagem irreversível "da estrutura para a esfera mais complexa das superestruturas...".

É no interior desse quadro que Gramsci elabora sua nova concepção de Estado. O Estado moderno exercita a liderança moral e educativa — ele "planeja, estimula, incita, solicita e pune". É o local onde os blocos de forças sociais que o dominam não apenas justificam e mantêm seu domínio, mas

conquistam pela liderança e autoridade o consentimento ativo daqueles sobre os quais ele governa. Assim, o Estado exerce uma função central na construção da hegemonia. Nessa leitura, ele se torna não uma *coisa* a ser apoderada, derrubada ou "esmagada" de um único golpe, mas uma *formação* complexa nas sociedades modernas, que deve se tornar o foco de uma variedade de estratégias e lutas, pois é uma arena de distintas contestações sociais.

A essa altura deve-se ter uma idéia mais clara de como essas distinções e desenvolvimentos no pensamento de Gramsci nutrem e enriquecem o conceito básico de "hegemonia". As formulações de Gramsci sobre o estado e a sociedade civil variam dentro de sua obra e têm causado uma certa confusão (Ver Perry Anderson. "As antinomias de Antonio Gramsci").[5] Mas há pouca dúvida sobre o impulso subjacente de seu pensamento acerca dessa questão. Ele aponta irrevogavelmente para a crescente complexidade das relações nas sociedades modernas entre o estado e a sociedade civil. Juntos, eles formam um "sistema" complexo que deve ser objeto de estratégias políticas variadas, conduzidas em diversas frentes simultaneamente. A utilização desse conceito de Estado transforma totalmente, por exemplo, grande parte da literatura sobre o chamado "estado pós-colonial", que tem sempre pressuposto um modelo de poder de Estado instrumental, simples e dominador.

Nesse contexto, a distinção "Ocidente/Oriente" de Gramsci não deve ser interpretada literalmente. Muitas das chamadas sociedades "em desenvolvimento" já possuem regimes políticos democráticos complexos (ou seja, nos termos de Gramsci, elas pertencem ao "Ocidente"). Em outras sociedades, o Estado absorveu algumas das responsabilidades mais amplas pela educação e um papel de "direção" que, nas democracias liberais industrializadas do Ocidente, cabem à sociedade civil. A questão, portanto, é não aplicar literalmente ou mecanicamente a distinção de Gramsci, mas utilizar seus *insights* para esclarecer as complexidades instáveis dos relacionamentos entre Estado/sociedade civil no mundo moderno e a mudança decisiva do caráter predominante das lutas políticas estratégicas — que essencialmente incluem tanto a sociedade civil como o estado, enquanto arenas integrais de luta — causadas

por essa transformação histórica. Em um dado momento (e estendendo consideravelmente as definições), Gramsci argumenta que uma concepção ampliada do Estado deve englobar "a sociedade política e a sociedade civil" ou "a hegemonia protegida pela couraça da coerção" (*CP*, p. 263). Ele atenta particularmente para as formas como essas distinções são articuladas nas distintas sociedades — por exemplo, dentro da "divisão dos poderes" característica dos Estados democráticos parlamentares liberais em contraste com as esferas fundidas dos estados fascistas. Em outro ponto, ele insiste nas funções éticas e culturais do Estado — elevar "as grandes massas populacionais a um nível moral e cultural específico"; ou nas "funções educativas de instituições críticas como a escola (uma "função educativa positiva") ou dos tribunais (uma "função educativa negativa e repressora"). Tais ênfases incluem na conceituação tradicional de estado e política uma diversidade de novas instituições e arenas de luta. Elas as constituem como centros estratégicos e específicos de luta. Conseqüentemente, tem-se a multiplicação e a proliferação das várias frentes políticas e a diferenciação dos tipos de antagonismo social. As frentes de luta são os vários locais de antagonismo político e social, e constituem os objetos da política moderna, quando esta é compreendida como um tipo de "guerra de posições". A ênfase tradicional — na qual as lutas, por exemplo, em torno das políticas educacionais, culturais ou sexuais, das instituições da sociedade civil, como a família, as organizações sociais tradicionais, as instituições culturais e étnicas e etc., são *todas* elas subordinadas e reduzidas a uma luta industrial, concentrada em torno do local de trabalho, e a uma simples escolha entre as formas de política sindical e insurgente ou parlamentar — é aqui questionada e decisivamente derrubada. O impacto sobre a própria concepção de política é quase eletrizante.

Entre os muitos outros tópicos interessantes ou temas na obra de Gramsci que poderíamos considerar, escolho, finalmente, seu trabalho seminal sobre a ideologia, a cultura, a função do intelectual e o caráter daquilo que ele denomina "nacional-popular". Gramsci adota aquilo que à primeira vista pode parecer uma definição um tanto tradicional de ideologia, uma "concepção de mundo, qualquer filosofia, que

se torne um movimento cultural, uma 'religião', uma 'fé', que produza um tipo de atividade ou vontade prática na qual está contida uma filosofia enquanto 'premissa' teórica." "Pode-se dizer", acrescenta ele, "ideologia ... sob a condição de que a palavra seja usada no melhor sentido de uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, na lei, na atividade econômica e em todas as manifestações da vida individual e coletiva." Isto é seguido por uma clara tentativa de formular o problema abordado pela ideologia em termos de sua função social: "O problema é preservar a unidade ideológica de todo o bloco social que aquela ideologia aglutina e unifica." (*CP*, p. 328). Essa definição não é tão simples quanto parece, pois ela pressupõe o elo essencial entre o núcleo filosófico ou premissa no centro de qualquer ideologia ou concepção de mundo e a necessária elaboração daquela concepção em formas práticas e populares de consciência, que afetam as massas da sociedade, sob a forma de um movimento cultural, uma tendência política, uma fé ou religião. Gramsci *nunca* se preocupa apenas com a essência filosófica de uma ideologia; ele sempre aborda as ideologias *orgânicas*, que são orgânicas porque tocam o senso prático comum e cotidiano e "organizam as massas e criam o terreno sobre o qual os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, luta etc."

Esta é a base da distinção crítica de Gramsci entre "filosofia" e "senso comum". A ideologia é composta de dois "níveis" distintos. A coerência de uma ideologia depende de sua elaboração filosófica especializada. Mas essa coerência formal não pode garantir sua eficácia histórica orgânica. Isso só pode ser alcançado quando e onde as correntes filosóficas entram, modificam e transformam a consciência prática cotidiana ou o pensamento popular das massas. Isto é o que ele chama de "senso comum". O "senso comum" não é coerente: é geralmente "desarticulado e episódico", fragmentário e contraditório. Nele os traços e "depósitos estratificados" de sistemas filosóficos mais coerentes se sedimentam com o tempo sem deixar qualquer inventário claro. Ele se representa como "a sabedoria tradicional ou a verdade dos séculos", mas de fato, nada mais é que o produto da história, "parte do processo histórico". Por que então o senso comum é tão

importante? Porque constitui o terreno das concepções e categorias sobre o qual a consciência prática das massas realmente se forma. É o terreno já formado e não questionado sobre o qual as ideologias e filosofias mais coerentes devem disputar o domínio; o solo que novas concepções de mundo devem considerar, contestar e transformar, para moldarem as concepções de mundo das massas e, dessa forma, se tornarem historicamente efetivas:

> Cada corrente histórica deixa para trás um sedimento de "senso comum"; este é o documento de sua eficácia histórica. O senso comum não é rígido ou imóvel, mas se transforma continuamente, se enriquece com idéias científicas e opiniões filosóficas que se infiltram na vida comum. O senso comum cria o folclore do futuro, que é uma fase relativamente rígida do conhecimento popular num dado local e tempo (*CP*, p. 362, nota 5)

O que distingue o tratamento dado por Gramsci à ideologia é a preocupação que estrutura o *pensamento popular*. Assim, ele insiste que todos somos filósofos ou intelectuais, na medida em que pensamos, pois todo pensamento, ação e linguagem são reflexivos, contêm uma linha consciente de conduta moral e, dessa forma, incluem uma concepção particular de mundo (embora nem todos exerçam a função especializada do "intelectual").

Além disso, uma classe sempre terá sua própria compreensão espontânea, instintiva, vívida, porém não coerente ou filosoficamente elaborada, de suas condições de vida e dos limites e formas de exploração aos quais ela é comumente submetida. Gramsci descreveu isto como o seu "bom senso". Mas é sempre necessário um trabalho ulterior de educação política e político-cultural para renovar e esclarecer essas construções do pensamento popular — "o senso comum" — em uma teoria política ou corrente filosófica mais coerentes. Essa "elevação do pensamento popular" é parte inerente do processo pelo qual a vontade coletiva é construída, e requer um amplo trabalho de organização intelectual — uma parte essencial de qualquer estratégia política hegemônica. As crenças populares, a cultura de um povo — afirma Gramsci — não são arenas de luta que podem ser deixadas à própria mercê. Elas são "elas mesmas forças materiais" (*CP*, p. 165).

Assim, é necessário que haja uma ampla luta cultural e ideológica para efetuar a unidade intelectual e ética, essencial à hegemonia: uma luta que toma a forma de "uma luta de hegemonias políticas e de direções opostas, primeiro no campo ético e, depois, naquele da política propriamente dita" (*CP*, p. 333). Isso tem implicações diretas sobre o tipo de luta social que identificamos com os movimentos nacionais, anti-coloniais ou anti-racistas. Durante a aplicação dessas idéias, Gramsci nunca se mostra ingenuamente "progressista" em sua abordagem. Por exemplo, ele reconhece, no caso italiano, a ausência de uma cultura nacional genuinamente popular capaz de fornecer a base para a formação de uma vontade popular coletiva. Muito do seu trabalho sobre a cultura, sobre a literatura popular e a religião explora o terreno potencial e as tendências na vida e sociedade italianas que podem fornecer a base de um desenvolvimento desse tipo. Ele documenta, por exemplo, no caso italiano, a capacidade que o catolicismo popular tem de se tornar (e tem se tornado) uma genuína "força popular", conferindo-lhe uma importância única na formação das concepções tradicionais das classes populares. Ele atribui isso à atenção escrupulosa do catolicismo à organização das idéias — especialmente ao firmar a relação entre o pensamento filosófico ou doutrina e a vida popular ou o senso comum. Gramsci rejeita qualquer noção de que as idéias se movimentam e as ideologias se desenvolvem espontaneamente e sem direção. Como todas as outras esferas da vida civil, a religião requer organização: ela possui seus locais específicos de desenvolvimento, seus processos específicos de transformação, suas práticas específicas de luta. "A relação entre o senso comum e o nível máximo da filosofia", afirma ele, "é garantida pela 'política'." (*CP*, p. 331). As grandes agências nesse processo são, naturalmente, as instituições culturais, educacionais e religiosas, a família e as associações voluntárias; mas também, os partidos políticos, que também são centros de formação ideológica e cultural. Os agentes principais são os intelectuais que têm uma responsabilidade especial na circulação e no desenvolvimento da cultura e da ideologia, e que se alinham às disposições existentes das forças sociais e intelectuais (os intelectuais "tradicionais") ou se alinham às forças populares emergentes e buscam elaborar novas correntes de idéias (os intelectuais "orgânicos").

Gramsci discorre longamente sobre a função crucial, no caso italiano, dos intelectuais tradicionais que se alinham aos empreendimentos clássicos, acadêmicos e eclesiásticos, e a relativa fraqueza do estrato intelectual mais emergente.

O pensamento de Gramsci a esse respeito engloba as formas novas e radicais de conceituar os *sujeitos* da ideologia, que se tornaram objeto de uma considerável teorização na contemporaneidade. Ele recusa inteiramente qualquer idéia de um sujeito ideológico unificado e predeterminado — por exemplo, o proletário com seus pensamentos revolucionários "corretos" ou os negros com sua consciência geral antiracista já garantida. Reconhece a pluralidade dos eus e identidades que compõem o chamado "sujeito" do pensamento. Argumenta que a natureza multifacetada da consciência não é um fenômeno individual, mas coletivo, uma conseqüência do relacionamento entre "o eu" e os discursos ideológicos que compõem o terreno cultural da sociedade. "A personalidade é estranhamente compósita", observa ele. Ela contém "elementos e princípios da Idade da Pedra e princípios de uma ciência mais avançada, preconceitos de todas as fases passadas da história ... e intuições de uma filosofia futura..." (*CP*, p. 324). Gramsci chama a atenção para a contradição na consciência entre a concepção de mundo que se manifesta, mesmo que momentaneamente, na ação, e aquelas concepções que são afirmadas verbalmente ou no pensamento. Essa concepção complexa, fragmentária e contraditória de consciência representa um avanço considerável da explicação pela via da "falsa consciência", mais tradicional na teorização marxista, mas que é uma explicação que depende do auto-engano e que ele corretamente considera como inadequado. O ataque implícito de Gramsci à concepção tradicional do sujeito ideológico de classe "já dado" e unificado, que se situa no centro de tanta teorização marxista tradicional sobre o assunto, se iguala, em importância, ao efetivo desmonte do estado operado pelo próprio Gramsci, anteriormente comentado.

Ao reconhecer que as questões ideológicas são sempre coletivas e sociais, e não individuais, Gramsci explicitamente reconhece a necessária complexidade e o caráter interdiscursivo do campo ideológico. Não existe qualquer "ideologia

dominante" unificada e coerente que permeie tudo. Gramsci neste sentido não corrobora aquilo que Abercrombie denomina "a tese da ideologia dominante".[6] Ele não propõe a idéia da incorporação total de um grupo na ideologia de outro. A inclusão de Gramsci na categoria de pensadores que defendem essa idéia me parece profundamente enganosa. "Vários sistemas e correntes de pensamento filosófico coexistem." O objeto da análise não é, portanto, o fluxo único das "idéias dominantes" no qual tudo e todos têm que ser absorvidos, mas a análise da ideologia como um terreno diferenciado, das distintas correntes discursivas, de seus pontos de junção e ruptura e das relações de poder entre elas: em suma, um complexo ou conjunto ideológico ou *formação* discursiva. A questão é "como essas correntes ideológicas são difundidas e por que, no processo de difusão, elas são fraturadas em determinadas linhas e em certas direções?"

A meu ver, uma dedução lógica dessa linha de argumentação é que, embora o campo ideológico esteja sempre, na opinião de Gramsci, articulado às posições sociais e políticas, a forma e a estrutura dessas correntes ideológicas *não* refletem, não se encaixam, nem repetem precisamente a estrutura de classe da sociedade. Tampouco podem ser elas reduzidas a seu conteúdo econômico ou função. As idéias, ele argumenta, "têm um centro de formação, de irradiação, de disseminação, de persuasão..." (*CP*, p. 192). Elas não "nascem espontaneamente" em cada cérebro individual. Seu caráter não é psicológico nem moralista, mas "estrutural e epistemológico". Elas se sustentam e se transformam em sua materialidade dentro das instituições da sociedade civil e do Estado. Conseqüentemente, as ideologias não são transformadas ou alteradas pela substituição de uma concepção de mundo inteira, já formada, por outra, mas pela "renovação crítica de uma atividade já existente". O caráter multienfático e interdiscursivo do campo ideológico é explicitamente reconhecido por Gramsci quando, por exemplo, ele descreve como uma velha concepção de mundo é gradualmente deslocada por outro modo de pensamento e internamente retrabalhada e transformada:

> O que importa é a crítica à qual esse complexo ideológico é submetido ... Isso possibilita o processo de diferenciação e mudança no peso relativo que os elementos das velhas ideologias possuíam ... o que era antes secundário e subordinado ... torna-se o núcleo de um novo complexo ideológico e teórico. O velho coletivo se dissolverá em seus elementos contraditórios, uma vez que os subordinados se desenvolvem socialmente.

Esta é uma forma inteiramente original e produtiva de se perceber o verdadeiro processo da luta ideológica. Nela, a cultura é concebida como o terreno historicamente moldado sobre o qual todas as correntes filosóficas e teóricas operam e com a qual elas devem chegar a um acordo. Ele chama a atenção para o caráter determinado desse terreno e a complexidade dos processos de desconstrução e reconstrução, pelos quais os velhos alinhamentos são derrubados e novos alinhamentos podem ser efetuados entre os elementos dos distintos discursos entre as idéias e as forças sociais. A mudança ideológica é concebida não em termos de substituição ou imposição, mas em termos da articulação e desarticulação das idéias.

III

Resta-nos, agora, esboçar algumas das formas pelas quais essa perspectiva gramsciana poderia ser utilizada potencialmente para transformar e retrabalhar algumas das teorias e paradigmas existentes na análise do racismo e de outros fenômenos sociais relacionados. Quero enfatizar novamente que não se trata de uma simples transferência das idéias de Gramsci para essas questões. É mais uma questão de projetar uma perspectiva teórica distinta sobre os problemas analíticos e teóricos fundamentais que definem o campo.

Primeiramente, gostaria de sublinhar a ênfase sobre a especificidade histórica. Sem dúvida, o racismo possui características gerais. Mas ainda mais significantes são as formas pelas quais essas características gerais são modificadas e transformadas pela especificidade histórica dos contextos e ambientes nos quais elas se tornam ativas. Na análise das

formas históricas de racismo, seria melhor operar em um nível mais concreto e historicizado de abstração (isto é, não o racismo em geral, mas os racismos). Mesmo no caso limitado que eu conheço melhor (isto é, a Grã-Bretanha), eu diria que são maiores e mais significativas as diferenças do que as semelhanças entre o racismo britânico no auge do período imperial e o racismo que caracteriza a formação social britânica hoje, em um período de relativo declínio econômico, quando o assunto é confrontado não na situação colonial, mas como parte de uma força de trabalho nativa e um regime de acumulação dentro da economia doméstica. É preciso muito pouco para que sejamos persuadidos a aceitar a opinião enganosa de que, por ser em toda parte considerado uma prática profundamente anti-humana e anti-social, o racismo é *igual* em todas as situações — seja em suas formas, suas relações com as outras estruturas e processos ou em seus efeitos. Creio que Gramsci nos ajuda a interromper decisivamente essa homogeneização.

Em segundo lugar, algo relacionado. Eu chamaria a atenção para a ênfase, advinda da experiência histórica da Itália, que levou Gramsci a dar o devido peso às características *nacionais*, como um nível importante de determinação, e às irregularidades *regionais*. Não há "lei de desenvolvimento" homogênea que afete da mesma forma cada faceta de uma formação social. Precisamos compreender melhor as tensões e contradições geradas pelos compassos e direções irregulares do desenvolvimento histórico. O racismo e as práticas e estruturas racistas ocorrem geralmente em alguns setores da formação social, mas nem todos; seu impacto é penetrante, porém irregular; e a própria irregularidade desse impacto pode ajudar a aprofundar e exacerbar os antagonismos setoriais contraditórios.

Em terceiro lugar, gostaria de sublinhar a abordagem não redutiva das questões que concernem aos inter-relacionamentos de classe e raça. Este provou ser um dos problemas teóricos mais difíceis e complexos de se abordar e que freqüentemente tem conduzido à adoção de posições extremas. Ou se "privilegiam" os relacionamentos de classe subjacentes, enfatizando que todas as forças de trabalho étnica ou racialmente diferenciadas estão submetidas à mesma relação de

exploração no capital; ou se enfatiza a centralidade das categorias e divisões étnicas e raciais, em detrimento da estruturação de classe fundamental à sociedade. Embora esses dois extremos pareçam constituir pólos opostos, de fato, eles são imagens em reflexo um do outro, no sentido de que ambos se sentem compelidos a produzir um único e exclusivo princípio determinante de articulação — classe *ou* raça — mesmo que discordem sobre qual deles deveria receber o signo privilegiado. Creio que o fato de Gramsci adotar uma abordagem não-redutiva para as questões de classe, junto com sua compreensão da conformação profundamente histórica de qualquer formação social específica, ajuda a apontar o caminho para uma abordagem não-reducionista da questão da raça/classe.

Isso é enriquecido pela atenção que Gramsci dedica àquilo que poderíamos chamar de qualidade culturalmente específica das formações de classe em qualquer sociedade historicamente definida. Ele nunca incorre no erro de acreditar que, já que a lei geral do valor tende a homogeneizar a força de trabalho em toda a época capitalista, então pode-se presumir que essa homogeneização exista em uma dada sociedade. De fato, creio que a abordagem de Gramsci nos conduza a questionar a validade dessa lei geral em sua forma tradicional, uma vez que, precisamente, ela nos encoraja a ignorar as formas pelas quais a lei do valor, que opera no global em oposição à escala meramente doméstica, funciona através de e *por causa* do caráter culturalmente específico da força de trabalho, e não — como a teoria clássica nos faria supor — pela sistemática erosão daquelas distinções como parte inevitável de uma tendência de época da história mundial. Certamente, sempre que nos distanciamos do modelo "eurocêntrico" de desenvolvimento capitalista (e mesmo dentro desse modelo), o que realmente encontramos são as diversas formas pelas quais o capital consegue preservar e adaptar a sua trajetória fundamental, controlar e explorar essas qualidades particulares da força de trabalho, incluindo-as em seus regimes. A estruturação racial e étnica da força de trabalho, como sua composição de gênero, pode inibir às tendências "globais" racionalmente concebidas do desenvolvimento capitalista. Contudo, essas distinções têm sido mantidas,

e de fato *desenvolvidas e refinadas,* na expansão global do modo capitalista. Elas fornecem os meios de diferenciação das formas de exploração dos distintos setores de uma força de trabalho fraturada. Nesse contexto, seus efeitos econômicos, políticos e sociais têm sido profundos. Conseguiríamos compreender melhor como o regime do capital funciona através da diferença e da diferenciação, e não através da semelhança e da identidade, se levássemos mais seriamente em consideração a questão da composição cultural, social, nacional, étnica e de gênero das formas de trabalho historicamente distintas e específicas. Embora não seja um teórico geral do modo capitalista, Gramsci nos aponta definitivamente nessa direção.

Além do mais, sua análise demonstra ainda como os modos de produção podem estar *combinados* dentro de uma mesma formação social; conduzindo não apenas a especificidades e irregularidades regionais, mas a modos diferenciados de incorporar os chamados "setores retrógrados" dentro do regime social do capital (por exemplo, o sul da Itália dentro da formação italiana; o sul "mediterrâneo" dentro dos setores mais avançados do "norte" da Europa industrial; as economias "camponesas" do interior da Ásia e as sociedades latino-americanas a caminho de um desenvolvimento capitalista dependente; os "enclaves" coloniais dentro do desenvolvimento dos regimes capitalistas metropolitanos; historicamente, as sociedades escravocratas como um aspecto integral do desenvolvimento capitalista primitivo das potências metropolitanas; as forças de trabalho "migrantes" dentro dos mercados de trabalho nacionais; os "territórios bantos" da África do Sul dentro das chamadas economias capitalistas sofisticadas etc.). Teoricamente, o que precisa ser observado é a maneira persistente pela qual *essas* formas diferenciadas de "incorporação" têm continuamente sido associadas ao surgimento de características sociais racistas, etnicamente segmentadas e outras semelhantes.

Em quarto lugar, há a questão do caráter não homogêneo do "sujeito de classe". As abordagens que privilegiam a classe, ao contrário daquelas que se concentram sobre a estruturação racial das classes trabalhadoras ou dos camponeses, sempre se apóiam sobre o pressuposto de que, devido ao modo de exploração frente ao capital ser o mesmo, o "sujeito de

classe" de qualquer modo de exploração deve ser o mesmo não apenas economicamente, mas também política e ideologicamente. Como demonstrei anteriormente, existe hoje motivo para se explicitar o sentido pelo qual se percebe como idêntica a operação dos modos de exploração dos distintos setores da força de trabalho. Seja qual for o caso, a análise de Gramsci, que diferencia o processo condicional, os "momentos" e o caráter contingente da passagem de uma "classe em si" a uma "classe por si" ou dos momentos do desenvolvimento "econômico-corporativo" ao "hegemônico", problematiza radicalmente essas noções simplistas de unidade. Mesmo o momento "hegemônico" não é mais concebido como um momento de unidade *simples*, mas como um processo de unificação (nunca totalmente alcançado), fundado nas alianças estratégicas entre os setores, não em sua identidade predeterminada. Seu caráter é dado pela hipótese fundadora de que não há identidade ou correspondência automática entre as práticas econômicas, políticas e ideológicas. Isso começa a explicar como a diferença étnica e racial pode ser construída como um conjunto de antagonismos econômicos, políticos e ideológicos, *dentro* de uma classe que é submetida a formas mais ou menos semelhantes de exploração, no que diz respeito à propriedade dos "meios de produção" e à expropriação dos mesmos. Esta última, que passou a ser uma espécie de talismã mágico, ao diferenciar a definição marxista de classe dos modelos de estratificação e definição mais pluralísticos, tem há muito ultrapassado sua utilidade teórica quando vem explicar a *dinâmica* histórica concreta e atual dentro ou entre os setores e segmentos de classes.

Em quinto lugar, já me referi à falta de correspondência, no modelo gramsciano, entre as dimensões econômica, política e ideológica. Mas gostaria agora de enfatizar as conseqüências políticas dessa não-correspondência. Ela tem o efeito teórico de nos forçar a abandonar as construções esquemáticas de como as classes *deveriam* se comportar politicamente, num nível ideal e abstrato, em vez do estudo concreto de como elas *de fato* se comportam, em condições históricas reais. Uma das conseqüências do velho modelo de correspondência é que a análise das classes e de outras forças sociais *enquanto* forças políticas e o estudo do terreno da

própria política tornaram-se uma atividade um tanto automática, esquemática e residual. Naturalmente, se há "correspondência" e a "primazia" do econômico sobre os outros fatores determinantes, por que então gastar tempo analisando o terreno da política quando esta reflete, de forma deslocada e subordinada, as determinações do econômico "em última instância"? Certamente Gramsci não cogitaria sobre esse tipo de reducionismo nem por um momento. Ele sabe que está analisando formações estruturalmente complexas, não algo simples e transparente. Ele sabe que a política possui suas próprias formas, compassos, trajetórias "relativamente autônomas", que precisam ser estudadas em seus próprios termos, com seus próprios conceitos distintivos, e com atenção sobre seus efeitos concretos e retroativos. Além do mais, Gramsci utiliza alguns conceitos-chave que ajudam a diferenciar teoricamente essa área, da qual os conceitos de hegemonia, bloco histórico, "partido" em seu sentido mais amplo, revolução passiva, transformismo, intelectuais tradicionais e orgânicos e aliança estratégica constituem apenas o começo de uma gama distintiva e original. Resta demonstrar como o estudo da política em situações racialmente estruturadas e dominadas pode ser positivamente iluminado pela rigorosa aplicação desses conceitos formulados novamente.

Em sexto lugar, um argumento semelhante poderia ser elaborado sobre o Estado. Em relação às lutas de classe raciais e étnicas, o Estado tem sido constantemente definido de forma exclusivamente coercitiva, dominadora e conspiratória. De novo, Gramsci rompe irrevogavelmente com todos os três. Sua distinção entre dominação e direção, junto com o papel "educativo" do estado, seu caráter "ideológico", sua posição na construção de estratégias hegemônicas — não importa o quão rudimentares sejam em sua formulação original — poderiam transformar o estudo tanto do estado em relação às práticas racistas quanto os fenômenos relacionados ao "estado pós-colonial". O uso sutil que Gramsci faz da distinção entre Estado e sociedade civil — mesmo quando esta flutua em sua obra — é uma ferramenta teórica extremamente flexível, que pode conduzir os analistas de hoje a atentar bem mais seriamente para as instituições e processos da chamada "sociedade civil" em formações sociais racialmente estruturadas. A educação escolar, as organizações

culturais, a vida sexual e em família, os padrões e modos de associação civil, as igrejas e religiões, as formas comunitárias e organizacionais, as instituições etnicamente específicas, e muitos outros locais desse tipo exercem uma função vital na produção, sustentação e reprodução racialmente estruturada das sociedades. Em qualquer análise de inspiração gramsciana, eles deixariam de ser relegados a um plano superficial.

Em sétimo lugar, e seguindo a mesma linha de pensamento, pode-se observar a centralidade que a análise de Gramsci sempre confere ao fator *cultural* no desenvolvimento social. Por cultura quero dizer o terreno das práticas, representações, linguagens e costumes concretos de qualquer sociedade historicamente específica. Também inclui as formas contraditórias do "senso comum" que se enraízam e ajudam a moldar a vida popular. Eu incluiria ainda toda a gama de questões distintivas que Gramsci associa ao termo "nacional-popular". Gramsci compreende que estes constituem o sítio crucial da construção de uma hegemonia popular. São referências-chave enquanto objetos da luta e da prática política e ideológica. Constituem uma fonte nacional de mudança, bem como uma barreira em potencial ao desenvolvimento de uma nova vontade coletiva. Por exemplo, Gramsci compreendeu perfeitamente bem como o catolicismo popular havia constituído, nas condições específicas da Itália, uma alternativa formidável ao desenvolvimento de uma cultura secular e progressista do "nacional-popular"; como na Itália esse catolicismo deveria ser engajado e não simplesmente negado diante de outras prioridades. Distintamente de muitos outros, ele compreendeu a função que o fascismo exercera na "hegemonização" do caráter retrógrado da cultura nacional popular italiana e na reconfiguração desta em uma formação nacional reacionária, com uma base e um suporte genuinamente populares. Transferida para outras situações semelhantes, em que a raça e a etnia sempre carregaram poderosas conotações nacionais-populares ou culturais, a ênfase de Gramsci demonstra ser imensamente esclarecedora.

Finalmente, eu citaria a obra de Gramsci no campo ideológico. É claro que o "racismo", se não for um fenômeno exclusivamente ideológico, possui dimensões críticas ideológicas. Daí que a relativa crueza e o reducionismo das teorias

materialistas da ideologia provaram ser um obstáculo ao trabalho necessário de análise nessa área. Em especial, a dimensão da análise tem sido reduzida por uma concepção homogênea e não contraditória de consciência e ideologia, o que tem deixado a maioria dos críticos desamparados quando obrigados a explicar, digamos, a aquisição de ideologias racistas dentro da classe trabalhadora ou dentro de instituições como os sindicatos que, no nível abstrato, deveriam adotar posições anti-racistas. O fenômeno do "racismo da classe trabalhadora", embora de forma alguma o único fator que requer uma explicação, tem se mostrado extraordinariamente resistente à analise.

Toda a abordagem de Gramsci sobre a questão da formação e da transformação do campo ideológico, da consciência popular e de seus processos de formação atenua decisivamente esse problema. Ele demonstra que as ideologias subordinadas são necessária e inevitavelmente contraditórias: "Os elementos da Idade da Pedra e os princípios de uma ciência mais avançada, os preconceitos de todas as fases anteriores da história ... e as intuições de uma filosofia futura..." Ele demonstra como o "eu", que escora essas formações ideológicas, não é um sujeito unificado, mas contraditório, uma construção social. Desta forma, ele nos ajuda a compreender uma das características mais comuns e menos explicadas do "racismo": a "submissão" das vítimas do racismo aos embustes das próprias ideologias racistas que as aprisionam e definem. Ele demonstra ainda como elementos distintos e freqüentemente contraditórios podem se entrelaçar e se integrar aos distintos discursos ideológicos; mas também a natureza e o valor da luta ideológica que busca transformar as idéias populares e o "senso comum" das massas. Tudo isso é de profunda importância para a análise das ideologias racistas e para a centralidade, dentro dela, da luta ideológica.

De todas essas formas — e, sem dúvida, de outras formas que não tive tempo de desenvolver aqui — *apesar* de sua posição aparentemente "eurocêntrica" e de ser uma das referências menos conhecidas e compreendidas, Gramsci demonstra ser, ao olhar mais atento, uma das fontes teóricas mais frutíferas de novas idéias, paradigmas e perspectivas nos estudos contemporâneos dos fenômenos sociais racialmente estruturados.

[HALL, S. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2), 5-27, 1986. Tradução de Adelaine La Guardia Resende]

NOTAS

[1] Este ensaio foi originalmente apresentado no colóquio sobre "Perspectivas Teóricas na Análise do Racismo e da Etnicidade", organizado em 1985 pela Divisão de Direitos Humanos e Paz da UNESCO em Paris. [A etnicidade, análoga à etnia como a nacionalidade o é à nação, é a condição de pertencimento a uma etnia. (N. T.)]

[2] Alguns dentre os oito volumes da edição crítica preparada da obra selecionada já foram publicados, sob diversos títulos, como *Scriti*, por Einaudi, em Turim. Em inglês, há um número de coletâneas de sua obra com títulos diversos, incluindo a excelente edição do *Selections from the Prison Notebooks* [*Coletânea dos cadernos da prisão*], por G. Nowell Smith e Q. Hoare, New York: International Publications, 1971; London: Lawrence & Wishart. Os dois volumes da coletânea de *Political Writings* [*Escritos políticos*] 1910-1920, 1921-1926. New York: International Publications, 1977 e 1978; e a mais recente, *Selections from Cultural Writing*. Cambridge: Harvard UP, 1985, editada por D. Forgacs e G. Nowell Smith. As referências e citações neste ensaio foram retiradas das traduções inglesas acima citadas.

[3] ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. *Reading Capital*. London: New Left Books, 1970.

[4] ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. New York: Pantheon, 1969. [*A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tradução de Dirceu Lindoso.]

[5] ANDERSON, Perry. The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, v. 100, 1977.

[6] ABERCROMBIE, N. et al. *The Dominant Ideology Thesis*. Boston: Allen & Unwin, 1980.

QUE "NEGRO" É ESSE NA CULTURA NEGRA?

Começo com uma pergunta: que tipo de momento é este para se colocar a questão da cultura popular negra?* Esses momentos são sempre conjunturais. Eles têm sua especificidade histórica; e embora sempre exibam semelhanças e continuidades com outros momentos, eles nunca são o mesmo momento. E a combinação do que é semelhante com o que é diferente define não somente a especificidade do momento, mas também a especificidade da questão e, portanto, as estratégias das políticas culturais com as quais tentamos intervir na cultura popular, bem como a forma e o estilo da teoria e crítica cultural que precisam acompanhar essa combinação. Em seu importante ensaio "The New Cultural Politics of Difference",[1] Cornel West propõe uma genealogia do que é este momento, uma genealogia do presente que considero brilhantemente sucinta e esclarecedora. Sua genealogia acompanha, até certo ponto, posições que tentei esboçar em um artigo de relativa notoriedade[2] e, além disso, insere de maneira útil esse momento no contexto americano, relacionando-o também às tradições filosóficas cognitivas e intelectuais com as quais ele dialoga.

Segundo West, o momento, este momento, possui três grandes eixos. O primeiro é o deslocamento dos modelos europeus de alta cultura, da Europa enquanto sujeito universal da cultura, e da própria cultura, em sua antiga leitura arnoldiana, como o último refúgio de... quase disse, de velhacos, mas não vou dizer de quem. Pelo menos sabemos a quem essa leitura resistia — a cultura contra os bárbaros,

contra a ralé que tentava forçar os portões, enquanto a prosa eterna da anarquia fluía da pena de Arnold. O segundo eixo é o surgimento dos EUA como potência mundial e, conseqüentemente, como centro de produção e circulação global de cultura. Esse surgimento é simultaneamente um deslocamento e uma mudança hegemônica na *definição* de cultura — um movimento que vai da alta cultura à cultura popular americana majoritária e suas formas de cultura de massa, mediadas pela imagem e formas tecnológicas. O terceiro eixo é a descolonização do Terceiro Mundo, marcado culturalmente pela emergência das sensibilidades descolonizadas. Eu entendo a descolonização do Terceiro Mundo no sentido de Frantz Fanon: incluo aí o impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra.

Gostaria de acrescentar algumas qualificações a esse quadro geral, detalhes que, a meu ver, tornam o momento presente um momento peculiar para se propor a questão da cultura popular negra. Primeiro, quero lembrar as ambigüidades daquele deslocamento da Europa para a América, uma vez que ele inclui a relação ambivalente dos EUA com a alta cultura européia e a ambigüidade da relação dos EUA com suas próprias hierarquias étnicas internas. Até há pouco, a Europa Ocidental não tinha qualquer tipo de etnicidade. Ou não reconhecia que tivesse. Os EUA sempre tiveram uma série de etnicidades e, conseqüentemente, a construção de hierarquias étnicas sempre definiu suas políticas culturais. E, evidentemente, dentro desse deslocamento, silenciado e sem reconhecimento, estava a própria cultura popular americana, que desde sempre conteve, silenciadas ou não, as tradições vernáculas da cultura popular negra americana. Talvez seja difícil lembrar que, quando vista de fora dos EUA, a cultura de massa americana sempre envolveu certas tradições que só podem ser atribuídas às tradições da cultura popular negra vernácula.

A segunda qualificação diz respeito à natureza do período de globalização cultural atualmente em processo. Não gosto do termo "pós-moderno global", um significante tão vazio e deslizante que pode ser entendido como qualquer coisa. Os negros estão colocados numa relação tão ambígua com o pós-modernismo quanto estavam com o alto modernismo:

mesmo quando despojado de sua procedência no marxismo desencantado ou na intelectualidade francesa e reduzido a um status mais modesto e descritivo, o pós-modernismo continua a desenvolver-se de forma extremamente desigual, como um fenômeno em que os antigos centro-periferias da alta modernidade reaparecem consistentemente. Os únicos lugares que podem experimentar genuinamente a culinária étnica pós-moderna são Manhattan e Londres, não Calcutá, e mesmo assim é impossível rejeitar inteiramente o "pós-moderno global", na medida em que ele registra certas mudanças estilísticas no que eu chamaria de dominante cultural. Mesmo que o pós-modernismo não seja uma nova era cultural, mas somente o modernismo nas ruas, isso, em si, representa uma importante mudança no terreno da cultura rumo ao popular — rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas. Esse descentramento ou deslocamento abre caminho para novos espaços de contestação, e causa uma importantíssima mudança na alta cultura das relações culturais populares, apresentando-se, dessa forma, como uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular.

Em terceiro lugar, devemos ter em mente a profunda e ambivalente fascinação do pós-modernismo pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas. Em total oposição à cegueira e hostilidade que a alta cultura européia demonstrava, de modo geral, pela diferença étnica — sua incapacidade até de falar em etnicidade quando esta inscrevia seus efeitos de forma tão evidente —, não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um "sabor" do exótico e, como dizemos em inglês, *a bit of the other* (expressão que no Reino Unido possui não só uma conotação étnica, como também sexual). Em seu ensaio "Modernismo, pós-modernismo e o problema do visual na cultura afro-americana",[3] Michele Wallace acertou ao indagar se esse reaparecimento de uma proliferação da diferença, de um certo tipo de ascensão do pós-moderno global, não seria uma repetição daquele jogo de "esconde-esconde" — que o modernismo jogou com o primitivismo no passado — e ao indagar se esse jogo não estaria sendo novamente realizado às custas do vasto silenciamento

acerca da fascinação ocidental pelos corpos de homens e mulheres negros e de outras etnias. Devemos indagar sobre esse silêncio contínuo no terreno movediço do pós-modernismo e questionar se as formas de autorização do olhar a que esta proliferação da diferença convida e permite, ao mesmo tempo em que rejeita, não seriam, realmente, junto com a Benetton e a miscelânea de modelos masculinos da revista *The Face*, um tipo de diferença que não faz diferença alguma.

Hal Foster escreve: "O primitivo é um problema moderno, uma crise na identidade cultural",[4] daí a construção modernista do primitivismo, o reconhecimento fetichista e a rejeição da diferença do primitivo. Mas essa resolução é somente uma repressão; o primitivo, detido no interior de nosso inconsciente político, retorna como um estranho familiar, no momento de seu aparente eclipse político. Essa ruptura do primitivismo, administrada pelo modernismo, torna-se um outro evento pós-moderno. Essa administração é certamente evidente na diferença que pode não produzir diferença alguma e que marca o surgimento ambíguo da etnicidade no âmago do pós-modernismo global. Mas não pode ser só isso, pois não podemos esquecer como a vida cultural, sobretudo no Ocidente e também em outras partes, tem sido transformada em nossa época pelas vozes das margens.

Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Isso vale não somente para a raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas, assim como o feminismo e as políticas sexuais no movimento de gays e lésbicas, como resultado de um novo tipo de política cultural. Não quero sugerir, é óbvio, que podemos contrapor à eterna história de nossa própria marginalização uma sensação confortável de vitórias alcançadas — estou cansado dessas duas grandes contranarrativas. Permanecer dentro delas é cair na armadilha da eterna divisão ou/ou, ou vitória total ou total cooptação, o que quase nunca acontece na política cultural, mas com o que os críticos culturais se reconfortam.

Estamos falando da luta pela hegemonia cultural que hoje é travada tanto na cultura popular quanto em outro lugar. A distinção entre erudito e popular é precisamente o que o pós-moderno global está deslocando. A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele. Existe uma atitude do tipo "nada muda, o sistema sempre vence", que eu leio como a um invólucro protetor cínico, que, lamento dizer, críticos culturais norte-americanos freqüentemente utilizam. Um invólucro que, algumas vezes, os impede de desenvolver estratégias culturais que façam diferença. É como se, para se protegerem de uma derrota eventual, precisassem fingir que tudo lhes é transparente e igual ao que sempre foi.

Já as estratégias culturais capazes de fazer diferença são o que me interessa — aquelas capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder. Reconheço que os espaços "conquistados" para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la, chamando-a de "o mesmo", não adianta. Depreciá-la desse modo reflete meramente o modelo específico das políticas culturais ao qual continuamos atados, precisamente o jogo da inversão — nosso modelo substituindo o modelo deles, nossas identidades em lugar das suas — a que Antonio Gramsci chamava de cultura como "guerra de manobra" de uma vez por todas, quando, de fato, o único jogo corrente que vale a pena jogar é o das "guerras de posição" culturais.

Para que não pensem, parafraseando Gramsci, que meu otimismo da vontade agora já superou completamente o meu pessimismo do intelecto, deixem-me acrescentar um quarto elemento que comente o atual momento. Se o pós-moderno

global representa uma abertura ambígua para a diferença e para as margens e faz com que um certo tipo de descentramento da narrativa ocidental se torne provável, ele é acompanhado por uma reação que vem do âmago das políticas culturais: a resistência agressiva à diferença; a tentativa de restaurar o cânone da civilização ocidental; o ataque direto e indireto ao multiculturalismo; o retorno às grandes narrativas da história, da língua e da literatura (os três grandes pilares de sustentação da identidade e da cultura nacionais); a defesa do absolutismo étnico, de um racismo cultural que marcou as eras Thatcher e Reagan; e as novas xenofobias que estão prestes a subjugar a Europa. A última coisa a fazer é ler-me como se eu estivesse dizendo que a dialética cultural acabou. Parte do problema é que temos esquecido que tipo de espaço é o da cultura popular. E a cultura popular negra não está isenta dessa dialética, que é histórica e não uma questão de má-fé. Portanto, é necessário desconstruir o popular de uma vez por todas. Não há como retornar a uma visão ingênua do que ele consiste.

A cultura popular carrega essa ressonância afirmativa por causa do peso da palavra "popular". E, em certo sentido, a cultura popular tem sempre sua base em experiências, prazeres, memórias e tradições do povo. Ela tem ligações com as esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências cotidianas de pessoas comuns. Daí, ela se liga àquilo que Bakhtin chama de "vulgar" — o popular, o informal, o lado inferior, o grotesco — eis porque sempre foi contraposta à alta cultura ou cultura de elite e é, portanto, um local de tradições alternativas, sendo esse o motivo pelo qual a tradição dominante sempre suspeitou profundamente a seu respeito, e com razão. Desconfia-se de que essa tradição pode ser superada pelo que Bakhtin chama de "carnavalesco". Este mapeamento fundamental da cultura entre o alto e o baixo foi dividido em quatro domínios simbólicos por Peter Stallybrass e Allon White em seu importante livro *The Politics and Poetics of Transgression* [*A política e a poética da transgressão*]. Eles falam sobre o mapeamento do alto e baixo em formas psíquicas, no corpo humano, no espaço e na ordem social[5] e discutem a distinção alto/baixo enquanto base fundamental para o mecanismo

de ordenamento e de produção de sentido na cultura européia e em outras, apesar do fato de o conteúdo alto e baixo sofrer mudanças de um momento histórico a outro.

A questão importante é o ordenamento das diferentes morais estéticas, das estéticas sociais, os ordenamentos culturais que abrem a cultura para o jogo do poder, e não um inventário do que é alto versus o que é baixo em um momento específico. É por isso que Gramsci deu à questão que chamou de "nacional-popular" tamanha importância estratégica, pois entendeu que é no terreno do senso comum que a hegemonia cultural é produzida, perdida e se torna objeto de lutas. O papel do "popular" na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica.

Entretanto, como a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ela é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, da mercantilização, das indústrias onde a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante — os circuitos do poder e do capital. Ela é o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro da sua rede, espaço em que o controle sobre narrativas e representações passa para as mãos das burocracias culturais estabelecidas às vezes até sem resistência. Ela está enraizada na experiência popular e, ao mesmo tempo, disponível para expropriação. Quero defender a idéia de que isso é necessário e inevitável e vale também para a cultura popular negra, que, como todas as culturas populares no mundo moderno, está destinada a ser contraditória, o que ocorre não porque não tenhamos travado a batalha cultural suficientemente bem.

Por definição, a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus

homogeneização. Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular, mas nenhuma luta consegue capturar a própria cultura popular para o nosso lado ou o deles. Por que isso acontece? Que conseqüências isso traz para as estratégias de intervenção nas políticas culturais? Como isso muda as bases de uma crítica cultural negra?

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente — outras formas de vida, outras tradições de representação.

Não pretendo repetir o trabalho daqueles que consagraram suas vidas de estudo, crítica e criação à identificação das particularidades dessas tradições diaspóricas, à pesquisa de suas modalidades, as experiências históricas e as memórias que codificam. Vou fazer três comentários incompletos que não darão conta dessas tradições, já que elas são pertinentes ao argumento que quero desenvolver. Primeiro, peço que observem como, dentro do repertório negro, o *estilo* — que os críticos culturais da corrente dominante muitas vezes acreditam ser uma simples casca, uma embalagem, o revestimento de açúcar na pílula — se tornou *em si* a matéria do acontecimento. Segundo, percebam como, deslocado de um mundo logocêntrico — onde o domínio direto das modalidades culturais significou o domínio da escrita e, daí, a crítica da escrita (crítica logocêntrica) e a desconstrução da escrita —, o povo da diáspora negra tem, em oposição a tudo isso, encontrado a forma profunda, a estrutura profunda de sua vida cultural na música. Terceiro, pensem em como essas culturas têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação.

Existem aqui questões profundas de transmissão e herança cultural, de relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora; questões que não vou aprofundar aqui. Mas acredito que esses repertórios da cultura popular negra — uma vez que fomos excluídos da corrente cultural dominante — eram freqüentemente os únicos espaços performáticos que nos restavam e que foram sobredeterminados de duas formas: parcialmente por suas heranças, e também determinados criticamente pelas condições diaspóricas nas quais as conexões foram forjadas. A apropriação, cooptação e rearticulação seletivas de ideologias, culturas e instituições européias, junto a um patrimônio africano — cito novamente Cornel West —, conduziram a inovações lingüísticas na estilização retórica do corpo, a formas de ocupar um espaço social alheio, a expressões potencializadas, a estilos de cabelo, a posturas, gingados e maneiras de falar, bem como a meios de constituir e sustentar o companheirismo e a comunidade.

A questão subjacente de sobredeterminação — repertórios culturais negros constituídos simultaneamente a partir de duas direções — é talvez mais subversivo do que se pensa. Significa insistir que na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula. Assim, elas devem ser sempre ouvidas não simplesmente como recuperação de um diálogo perdido que carrega indicações para a produção de novas músicas (porque não a volta para o antigo de um modo simples), mas como o que elas são — adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular. Elas não são a recuperação de algo puro pelo qual, finalmente, podemos nos orientar. Somos obrigados a reconhecer que elas são o que o moderno é, naquilo que Kobena Mercer chama a necessidade de uma estética diaspórica.

Essa marca da diferença *dentro* das formas da cultura popular — que são, por definição, contraditórias e, portanto, aparecem como impuras e ameaçadas pela cooptação ou exclusão — é carregada pelo significante "negro" na expressão "cultura popular negra". Ela chegou a significar a comunidade negra onde se guardam as tradições e cujas lutas sobrevivem na persistência da experiência negra (a experiência histórica do povo negro na diáspora), da estética negra (os repertórios culturais próprios a partir dos quais foram produzidas as representações populares) e das contranarrativas negras que lutamos para expressar. Aqui a cultura popular negra retorna ao terreno que defini anteriormente. A "boa" cultura popular passa no teste de autenticidade, que é a referência à experiência negra e à expressividade negra. Estas servem como garantias na determinação de qual cultura popular negra é a certa, qual é nossa e qual não é.

Tenho a impressão de que, historicamente, nada poderia ter sido feito para intervir no campo dominado da cultura popular *mainstream*, para tentar conquistar algum espaço lá, sem o uso de estratégias através das quais aquelas dimensões fossem condensadas no significante "negro". Onde estaríamos, conforme bell hooks comentou certa vez, sem um toque de essencialismo ou sem o que Gayatri Spivak chama de essencialismo estratégico, um momento necessário? A questão é se ainda estamos nesse momento, se esse constitui ainda uma base suficiente para as estratégias das novas intervenções. Vou tentar esquematizar o que me parecem ser as fraquezas desse momento essencializante e as estratégias criativas e críticas que dele decorrem.

Esse momento essencializa as diferenças em vários sentidos. Ele enxerga a diferença como "as tradições deles versus as nossas" — não de uma forma posicional, mas mutuamente excludente, autônoma e auto-suficiente — e é, conseqüentemente, incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica. Um movimento para além desse essencialismo não se constitui em estratégia crítica ou estética sem uma política cultural, sem uma marcação da diferença. Não é simplesmente a rearticulação e a reapropriação como um fim em si mesmo. O que esse movimento burla é a essencialização da diferença dentro das

duas oposições mútuas ou/ou. O que ele faz é deslocar-nos para um novo tipo de posição cultural, uma lógica diferente da diferença, para resumir o que Paul Gilroy tão vividamente pautou na agenda política e cultural da política negra do Reino Unido: os negros da diáspora britânica devem, neste momento histórico, recusar o binário negro *ou* britânico. Eles devem recusar porque o "ou" permanece o local de *contestação constante*, quando o propósito da luta deve ser, ao contrário, substituir o "ou" pela potencialidade e pela possibilidade de um "e", o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária. Você pode ser negro e britânico, negra e britânica não somente porque esta é uma posição necessária nos anos 90, mas porque mesmo esses dois termos, unidos agora pela conjunção "e", contrariamente à oposição de um ao outro, não esgotam todas as nossas identidades. Somente algumas delas estão, às vezes, envolvidas nessa luta específica.

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético. No momento em que o significante "negro" é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir. Além disso, como sempre acontece quando naturalizamos categorias históricas (pensem em gênero e sexualidade), fixamos esse significante fora da história, da mudança e da intervenção políticas. E uma vez que ele é fixado, somos tentados a usar "negro" como algo suficiente em si mesmo, para garantir o caráter progressista da política pela qual lutamos sob essa bandeira — como se não tivéssemos nenhuma outra política para discutir, exceto a de que algo é negro ou não é. Somos tentados, ainda, a exibir esse significante como um dispositivo que pode purificar o impuro e enquadrar irmãos e irmãs desgarrados, que estão desviando-se do que deveriam estar fazendo, e policiar as fronteiras — que, claro, são fronteiras políticas, simbólicas e posicionais — como se elas fossem genéticas. É como se pudéssemos traduzir a natureza em política, usando uma categoria racial para sancionar as políticas de um texto cultural e como medida do desvio.

Além do mais, tendemos a privilegiar a experiência enquanto tal como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação. Só precisamos, parece, expressar o que já sabemos que somos. Em vez disso, é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos. Não há como escapar de políticas de representação, e não podemos lidar com a idéia de "como a vida realmente é lá fora" como uma espécie de teste para medir o acerto ou o erro político de uma dada estratégia ou texto cultural. E não será surpresa para vocês que eu considere que "negro" não é, na realidade, nenhuma dessas coisas. Não é uma categoria de essência. Portanto, essa maneira de compreender o significante flutuante na cultura popular negra é hoje, conseqüentemente, insatisfatória.

Existe, é claro, um conjunto de experiências negras historicamente distintas que contribuem para os repertórios alternativos que mencionei anteriormente. Mas é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora. Não é somente para apreciar as diferenças históricas e experienciais dentro de, e entre, comunidades, regiões, campo e cidade, nas culturas nacionais e entre as diásporas, mas também reconhecer outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam o povo negro. A questão não é simplesmente que, visto que nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças — de gênero, sexualidade, classe. Trata-se também do fato de que esses antagonismos se recusam a ser alinhados; simplesmente não se reduzem um ao outro, se recusam a se aglutinar em torno de um eixo único de diferenciação. Estamos constantemente em negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes. Cada uma delas tem para nós o seu ponto de profunda identificação subjetiva. Essa é a questão mais difícil da proliferação no campo das identidades e antagonismos: elas freqüentemente se deslocam entre si.

Assim, colocado de maneira direta, certas formas pelas quais os homens negros continuam a viver suas contra-identidades

enquanto masculinidades negras e reapresentam fantasias de masculinidades negras nos teatros da cultura popular são, quando vistas a partir de outros eixos de diferença, as mesmas identidades masculinas que são opressivas para as mulheres e que reivindicam visibilidade para a sua dureza às custas da vulnerabilidade das mulheres negras e da feminização dos homossexuais negros. O modo como políticas transgressoras são, em um domínio, constantemente suturadas e estabilizadas pelas políticas reacionárias ou não examinadas em outro domínio só pode ser explicado por este contínuo deslocamento-cruzado de uma identidade por outra, de uma estrutura por outra. Etnicidades dominantes são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe. Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões. Entretanto, existe sim uma política pela qual vale lutar. Mas a invocação de uma experiência negra garantida por trás dela não produzirá essa política. De fato não é nada surpreendente a pluralidade de antagonismos e diferenças que hoje procuram destruir a unidade da política negra, dadas as complexidades das estruturas de subordinação que moldaram a forma como nós fomos inseridos na diáspora negra.

Estes são os pensamentos que me impulsionaram a falar, em um momento de espontaneidade, do fim da inocência do sujeito negro ou do fim da noção ingênua de um sujeito negro essencial. Quero simplesmente concluir lembrando a vocês que esse fim é também um começo. Como Isaac Julien disse, em uma entrevista com bell hooks, sobre o seu novo filme *Young Soul Rebels*, a respeito da tentativa, em seu próprio trabalho, de retratar uma série de corpos raciais diferentes, para constituir uma gama de diferentes subjetividades negras e de se engajar com as posições de uma série de diferentes tipos de masculinidades negras:

> A negritude enquanto signo nunca é suficiente. O que aquele sujeito negro faz, como ele age, como pensa politicamente... o ser negro realmente não me basta: eu quero conhecer as suas políticas culturais.[6]

Quero finalizar com dois pensamentos que nos levam de volta ao sujeito da cultura popular. O primeiro é lembrá-los de que essa cultura popular, mercantilizada e estereotipada como é freqüentemente, não constitui, como às vezes pensamos, a arena onde descobrimos quem realmente somos, a verdade da nossa experiência. Ela é uma arena *profundamente* mítica. É um teatro de desejos populares, um teatro de fantasias populares. É onde descobrimos e brincamos com as identificações de nós mesmos, onde somos imaginados, representados, não somente para o público lá fora, que não entende a mensagem, mas também para nós mesmos pela primeira vez. Como disse Freud, o sexo (e a representação) acontecem principalmente na cabeça. Em segundo lugar, embora o terreno do popular pareça ser construído com binarismos simples, ele não é. Eu lembrei a vocês sobre a importância da estruturação do espaço cultural em termos de alto e baixo, e a ameaça do carnavalesco bakhtiniano. Acho que Bakhtin tem sido profundamente mal interpretado. O carnavalesco não é simplesmente a inversão de duas coisas que continuam presas aos seus arcabouços contrários; é também atravessado pelo que Bakhtin chama de dialógico.

Encerro com uma descrição do que está envolvido no entendimento da cultura popular, numa forma dialógica em vez de estritamente de oposição, extraído de *A política e a poética da transgressão*, de Stallybrass e White:

> Um padrão recorrente emerge: o "de cima" tenta rejeitar e eliminar o "de baixo" por razões de prestígio e *status* e acaba descobrindo que não só está, de algum modo, freqüentemente dependente desse baixo-Outro (...) mas também que o de cima *inclui* simbolicamente o de baixo como constituinte primário erotizado de sua própria vida de fantasia. O resultado é uma fusão móvel e conflitiva de poder, medo e desejo na construção da subjetividade: uma dependência psicológica de precisamente aqueles outros que estão sendo rigorosamente impedidos e excluídos no nível da vida social. É por essa razão que o que é socialmente periférico é amiúde *simbolicamente* central...[7]

[HALL, S. What is this "Black" in Black Popular Culture? In: WALLACE, Michele (Org.). *Black Popular Culture*. 2. ed. New York: The New Press, 1998. (1. ed.: Seattle: Bay Press, 1992). Tradução de Sayonara Amaral.]

NOTAS

* "*Popular culture*" teve uma tradução literal, aqui: "cultura popular". A cultura popular, para Hall, é constituída por tradições e práticas culturais populares e pela forma como estas se processam em tensão permanente com a cultura hegemônica. Nesse sentido, ela não se resume à tradição e ao folclore, nem ao que mais se consome ou vende; não se define por seu conteúdo, nem por qualquer espécie de "programa político popular" preexistente. Sua importância reside em ser um terreno de luta pelo poder, de consentimento e resistência populares, abarcando, assim, elementos da cultura de massa, da cultura tradicional e das práticas contemporâneas de produção e consumo culturais. Ver "Notas sobre a desconstrução do 'popular'", neste volume. (N. T.)

[1] WEST, Cornel. The New Cultural Politics of Difference. In: FERGUSON, Russell et al. (Org.). *Out There*: Marginalization and Contemporary Cultures. Cambridge: MIT Press/New Museum of Contemporary Art, 1990. p.19-36.

[2] HALL, Stuart. New Ethnicities. In: MERCER, Kobena (Org.). *Black Film/ British Cinema, ICA Document*. London: Institute of Contemporary Arts, 1988. p. 27-31.

[3] WALLACE, Michele. Modernism, Postmodernism and the Problem of the Visual in Afro-American Culture. In: FERGUSON, Russell et al. (Org.). *Out There*: Marginalization and Contemporary Cultures, p. 39-50.

[4] FOSTER, Hal. *Recodings*: Art, Spectacle and Cultural Politics. Port Townsend/ WA: Bay Press, 1985. p. 204.

[5] STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 3.

[6] HOOKS, bell. States of Desire. *Transition*, v. 1, n. 3, p. 175. Entrevista concedida a Isaac Julien.

[7] STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 3.

PARTE 4

TEORIA DA RECEPÇÃO

REFLEXÕES SOBRE O MODELO DE CODIFICAÇÃO/DECODIFICAÇÃO

UMA ENTREVISTA COM STUART HALL

Entrevista gravada na Universidade de Massachusetts, em fevereiro de 1989. O objetivo da discussão foi lançar um novo olhar sobre o ensaio seminal de Stuart Hall, "Codificação/Decodificação" (1980), a fim de considerar alguns dos problemas ainda enfrentados por aqueles envolvidos com pesquisa de audiência. Ian Angus, Jon Cruz, James Der Derian, Sut Jally, Justin Lewis e Cathy Schwichtenberg realizaram esta entrevista.

Sut Jhally: Nós gostaríamos de iniciar falando genericamente sobre o artigo "Codificação/Decodificação" e sobre o contexto no qual ele foi escrito. Você poderia dizer algo sobre seu contexto político, teórico e cultural e como isso afetou a ênfase e o impulso que moveram o modelo?

Stuart Hall: Bem, penso que o artigo remete a um número de diferentes contextos que valem a pena identificar. O primeiro, num certo sentido, é um tipo de contexto teórico-metodológico, porque o artigo foi apresentado em um colóquio organizado pelo Centre for Mass Communications Research na Universidade de Leicester.

Esse era um centro tradicional, que usava os tradicionais modelos empíricos positivistas de análise de conteúdo, a pesquisa de efeitos na audiência etc. Então, esse artigo, embora vocês possam não perceber, tem um leve cunho

polêmico. Opõe-se a algumas dessas posições; contra uma noção particular de conteúdo, entendido como um sentido ou uma mensagem pré-formada e fixa, que pode ser analisada em termos de transmissão do emissor para o receptor. O artigo se posiciona contra uma certa unilinearidade implícita nesse último modelo, seu fluxo unidirecional, isto é, o emissor origina a mensagem, a mensagem é, ela própria, bastante unidimensional, e o receptor a recebe.

Ora, você percebe que a implicação desse modelo é que toda comunicação é uma comunicação perfeita? A única distorção nela é que o receptor pode não estar em condições de captar a mensagem que deveria captar. Mas se ele ou ela fosse inteligente e alerta o suficiente, obviamente não existiria nenhum problema com o significado. O significado é perfeitamente transparente: ele é uma mensagem que o receptor pode ou não entender. O comunicador quer transmitir a mensagem, então quer saber quais são os obstáculos para a perfeita transmissão do sentido.

Então, a primeira tomada de posição de "Codificação/ Decodificação" é, em parte, a de interromper esse tipo de noção transparente de comunicação para dizer: "Produzir a mensagem não é uma atividade tão transparente como parece." A mensagem é uma estrutura complexa de significados que não é tão simples como se pensa. A recepção não é algo aberto e perfeitamente transparente, que acontece na outra ponta da cadeia de comunicação. E a cadeia comunicativa não opera de forma unilinear.

Este é um primeiro contexto, o segundo é obviamente um contexto político. Ao ler esse artigo vê-se que há uma noção que o perpassa de trabalhar na contramão de um modelo de comunicação demasiado determinista. É a noção de que o significado não é fixo, de que não existe uma lógica determinante global que nos permita decifrar o significado ou o sentido ideológico da mensagem contra alguma grade. A noção de que o sentido sempre possui várias camadas, de que ele é sempre multirreferencial. Esses novos modelos vão sendo montados no artigo e isso, é claro, reflete o começo do estruturalismo e da semiótica e seu impacto nos Estudos Culturais.

Quanto a esse contexto teórico maior, na verdade, ele tem a ver com o impacto do primeiro Barthes — o Barthes de *Elementos de semiologia* e *S/Z* — e toda a recuperação levi-straussiana do modelo saussuriano de linguagem. Trata-se de algo que tem implicações políticas porque, como você pode ver, também existia uma discussão em andamento com o marxismo. Existia uma controvérsia com o modelo base-superestrutura, com a noção de ideologia, linguagem e cultura como algo secundário, como algo não constitutivo, mas meramente constituído pelos processos socioeconômicos. Existia a abertura de uma certa noção de política para a questão da cultura. As questões políticas também têm de lidar com a construção e reconstrução do sentido, o modo como o sentido é contestado e estabelecido. Esses processos não são secundários em relação a algum outro trabalho mais fundamental; antes têm de ver reconhecida sua autonomia relativa ou sua própria eficácia, que lhes é específica. Nisso o ensaio não é político, em um sentido estrito; nele não há um projeto político delineado: ele tem a ver com a maneira como se pensa sobre questões políticas.

Finalmente, o texto se situa no contexto de um debate sobre o próprio marxismo. O modelo que esbocei na abertura do artigo é retirado de outro, que escrevi mais ou menos na mesma época, "Notes on the Reading of Marx's '1857 Introduction'" (Hall, 1974), sobre o texto de Marx que é, na minha opinião, seu mais elaborado e interessante texto metodológico. Eu o li como forma de contestar a superestruturalização do marxismo que ocorre em Althusser. Althusser cita a "Introdução de 1857" e eu volto ao texto de Marx e o que apreendo é a metade — tão-somente a metade — do movimento que Althusser diz que Marx fez em direção ao modelo estruturalista. Não ouço o absolutismo do texto de Althusser em *Lendo O capital* [*Reading Capital*, Althusser e Balibar, 1971]. Não escuto uma prática teórica que estaria divorciada das estruturas e relações reais, nem tampouco percebo uma noção de capital que estaria fundada em uma lógica inteiramente determinista, derivada do que é chamado de "relações de produção". O que encontro na "Introdução de 1857" é um modelo muito interessante, que, penso, não foi bem compreendido; isto é, um modelo que é elaborado a partir da noção de

circuitos de produção. Produção, consumo, realização, reprodução — um circuito em expansão fundado na noção de um circuito de produção. Marx, é claro, privilegia o momento da produção. Mas o que eu não escuto é aquilo que se tornou um tipo de versão fetichizada de marxismo: a produção determina toda e qualquer coisa. Porque ao ler a "Introdução de 1857" cuidadosamente, você verá que ele fala que o consumo determina a produção, assim como a produção determina o consumo.

Isso fornece um modelo daquilo que eu chamo de "articulação", um entendimento do circuito do capital como uma articulação dos momentos de produção com os momentos de consumo, com os momentos de realização, com os momentos de reprodução. Marx diz no texto que, se você tiver de começar analiticamente esse modelo de algum lugar, tem de começar pela produção.

Justin Lewis: Acho que muitos de nós vemos seu ensaio como uma importante ruptura que nos arrancou dos limites das escolas de pesquisa dos usos e gratificações e dos efeitos dos meios de comunicação aos quais você se referiu. Lendo o artigo, há um claro sentimento de que estamos no limiar de uma nova era, particularmente em termos do modo de ver as audiências e a decodificação. No artigo de Umberto Eco (1972), escrito aproximadamente uma década antes, que fala sobre a semiótica da decodificação de uma forma diferente, ele também, de algum modo, antecipa uma nova era — uma era que não se desenvolve. Quase nada, de fato, acontece. A pesquisa nessa área ainda não aparecera de fato, com a exceção óbvia do trabalho de David Morley (1980). Você ficou decepcionado com isso?

Stuart Hall: Não, acho que não. O modelo de codificação/decodificação não era um grande modelo. Eu tinha o Centre for Mass Communications Research na mira — eram eles que eu estava tentando afundar. Não pensava que o artigo geraria um modelo que duraria pelos próximos 25 anos. Não penso que ele tem o rigor teórico, a lógica interna e a consistência conceitual para isso. Se ele é de alguma serventia, para hoje ou mais tarde, é pelo que sugere. Sugere uma abordagem, abre novas questões, mapeia o terreno. Mas é um modelo que tem de ser trabalhado, desenvolvido e mudado.

O trabalho de Morley não é bem o modelo de codificação/decodificação. Na medida em que reflete sobre sua própria prática, ele desloca o modelo, pois não era algo projetado especificamente para ser o ponto de referência durante um longo período de trabalho empírico. Somente depois de ter escrito o texto, vi que, se você contestar um antigo modelo de pesquisa de recepção para abrir um novo, então, alguém vai tentar colocá-lo em prática. Com Dave Morley, nós nos vimos com um problema real. Como, de fato, a gente testa esse modelo com gente de carne e osso? Porque, se nós olharmos o modelo de codificação/decodificação, veremos que estão esboçadas ali algumas posições hipotéticas de decodificação — acho que criei um problema para mim mesmo lá. As referidas posições são, como chamo, posições ideais-típicas ou hipotético-dedutivas. Não são ainda posições empíricas. São posições de decodificação; não são grupos sociológicos. É bem possível para um indivíduo ou grupo, em um determinado momento, decodificar no que chamo de "códigos hegemônicos" e, em outro momento, usar códigos de oposição ou contestatários. Isso é simplesmente para explicar melhor a idéia de que a decodificação não é homogênea, de que se pode ler de formas diferentes e é isso que é a leitura.

James Der Derian: Seu relato sobre o contexto das formas de representação no momento em que escreveu de algum modo repercute as visões de Eco e de Baudrillard, segundo as quais nós passamos por três estágios de representação: um puramente realista ou empírico; um segundo em que não se reflete a realidade, mas sim as boas e más representações — como no marxismo, com sua idéia de falsa consciência; e um terceiro, em que a representação é deslocada ou desaparece com a emergência do simulacro (é o que Eco levanta em sua obra *Viagens na hiperrealidade cotidiana,* e Baudrillard, em *Simulacros e simulação*). Interesso-me por isso, porque em um ponto, no artigo, você, de fato, diz que a realidade existe fora da linguagem, mas é constantemente mediada pela linguagem ou através dela. Você diz, então: "O cachorro no filme pode latir, mas não consegue morder." Mas eu me pergunto, agora, quando nós temos simulacros como Reagan, onde o latido foi claramente pior que a mordida — onde parece que fantasia e espetáculo

deslocam as realidades dessas representações — será que você não minimiza o poder dos simulacros?

Stuart Hall: Usaria termos um pouco diferentes. Mudei minha noção do que é representação. Acho que o modelo de codificação/decodificação está fundado em uma noção um tanto não-problemática de que existe algo separado e fora do discurso. Suponho que penso assim, ainda, mas não tenho a mínima capacidade de dizer onde isso está. E acho que sei porque não posso fazê-lo, pois na medida em que somente podemos conhecer o real através da linguagem, através da conceitualização, como eu seria capaz de contar a você onde isso estaria? Porque eu só posso fazê-lo dentro da linguagem. Esse é o problema da "Introdução de 1857", curiosamente. Quando Marx diz que, claro, estruturas reais existem, nós só podemos pensá-las — e onde mais seria — na cabeça. Depois disso, ele sempre diz que o pensamento só pode ser articulado sobre o real; não pode ser somente uma reflexão do real. Penso que no manuscrito de 1857 já existe uma noção do real como algo cuja existência só pode ser produzida discursivamente. Logo, eu não creio que exista uma noção não-problemática do real ou do empírico no modelo de codificação/decodificação, mas ainda assim ela tem um status ligeiramente não-problemático. Por isso, quando o termo "representação" é usado naquele artigo, é ainda um pouco como se o real existisse e, então, a representação viesse a representá-lo. Já estou hoje bem longe daquela noção de uma realidade não-problemática, contra a qual as distorções da representação poderiam ser medidas. Nunca fui muito atraído pela noção de falsa consciência em toda a sua plenitude. Sempre pensei que existe algo profundamente inquietante e errado nela, inclusive pelo fato de que ninguém se confessa em falsa consciência: é sempre o outro.

James Der Derian: Eis um sintoma do que estamos falando: se você não está consciente da falsa consciência, você é, com certeza, sua vítima.

Stuart Hall: Sim, com certeza. Portanto, você nunca ganha com a falsa consciência. Agora a questão é: até onde se vai com a abertura da noção de representação como sendo algo em si mesmo constitutivo — como sendo o efeito de uma prática, mas não como uma prática em relação à qual

uma certa origem verdadeira possa ser significada? Em que medida a noção de representação foi diluída ou aberta para o simulacro? Nesse ponto, hesito diante da posição de Baudrillard. Faço isso por duas razões. Uma delas é que Baudrillard é um mestre do exagero provocador: penso que ele não acredita em literalmente quase nada do que diz. Porém, ele se posiciona contra um entendimento não-problemático da noção de representação e da clara separação entre a mídia e a vida real, dizendo que as relações são muito mais complexas do que isso. Portanto, entendo isso como uma posição um pouco polêmica. Mas minha hesitação está baseada em mais do que isso. Deixe-me tomar a metáfora que você usou. É verdade que, com Reagan, o latido era talvez maior do que a mordida; mas também existia a mordida, e o resto do mundo sabe bem disso. Conseqüentemente, não posso concordar com uma posição teórica que diz que nós não somos nada senão reflexos do discurso de um outro. Simplesmente não acredito que isso dê conta de como o mundo inteiro é — penso que possa ser um relato de como alguns americanos se sentem naquele canto de mundo deles, mas não que o mundo todo seja assim.

Ian Angus: Gostaria de fazer uma pergunta relacionada com isso. Você fala sobre um circuito, um circuito de sentido, que você chama de "articulação de momentos ligados, mas distintos". Porém, parece-me que o modelo da codificação/decodificação enfatiza os momentos distintos. Segundo pude notar, o termo "articulação" aparece somente três vezes. Em seu trabalho mais recente, você relaciona explicitamente articulação com ligação. Queria saber se você veria em retrospectiva o que me parece ser uma tensão entre um modelo semiótico de codificação/decodificação, que aparentemente enfoca os distintos momentos do processo, e uma tendência à articulação, vinda de um modelo de totalidade, que enfoca as relações entre os momentos. Você vê uma tensão entre esses dois esquemas?

Stuart Hall: Para ser franco, não vejo, porque, analiticamente, se você vai falar de articulação, você tem de identificar os momentos isolados para poder falar sobre o que está relacionado com o quê. Mas eu não falo como se esses momentos tivessem algum caráter auto-suficiente. Portanto, é sempre a produção e o consumo em uma relação. Você tem

de saber, analiticamente, por que o consumo e a produção são diferentes, a fim de falar sobre como eles se articulam. Você tem de reconhecer a diferença em cada ponto. Se gasto algum tempo falando sobre os momentos da codificação e da decodificação, isso não me impede de ver as relações entre eles. Chamo de codificação e decodificação duas práticas diferentes, mas relacionadas, que conectam o que pode ser analiticamente identificado como dois momentos isolados.

O único ponto em que fico um pouco incomodado com o que você diz é quando percebo algo que pode ser verdadeiro. Obviamente, existe uma noção escondida em algum lugar da totalidade complexa, a noção althusseriana de totalidade complexa; isto é, da articulação das diferenças, o que significa o modelo saussuriano — a linguagem é uma articulação de diferenças. Portanto, você tem de identificar as diferenças para saber o que as articula. A linguagem é uma articulação de diferenças. A economia pode ser pensada da mesma forma, e esse é, de fato, o impulso presente em *Lendo O capital* (Althusser e Balibar, 1979 [1971]). Acredito que essa é a noção de uma totalidade complexa ou sobredeterminada, e não a de uma totalidade subdeterminada. É correto dizer que o modelo da codificação/decodificação está, pois, tentando pensar os circuitos de comunicação como uma totalidade complexa e sobredeterminada. Mas tenho que devolver a questão a você, porque não penso o modelo semiótico tão fortemente ou totalmente contrastado com a noção de uma totalidade complexa e sobredeterminada. Desse modo, não vejo essa distinção, embora possa estar apenas cego para ela.

Ian Angus: Acho que existe uma distinção, sim. Se tomarmos o sentido em que Marx interpreta a produção como consumo, o consumo como produção, então, quando me alimento estou consumindo os produtos do trabalho e estou me produzindo como trabalhador no futuro, o trabalhador de amanhã. Portanto, analiticamente, consumo e produção são momentos, mas momentos analiticamente isolados de uma mesma atividade, que ocorrem no mesmo lugar e ao mesmo tempo. Assim, a distinção é conceitual e analítica. Ora, se você aplica isso a um modelo de codificação/decodificação, parece-me que a diferença maior é que a codificação ocorre em alguns tipos de instituição, por parte de algumas pessoas; pode ser complicado, mas, basicamente, ocorre com algumas pessoas em

alguns lugares. Já a decodificação ocorre em algum outro lugar, em outra hora, envolvendo outras pessoas. Isso me parece ser uma importante diferença em relação à citada concepção de totalidade.

Stuart Hall: Discordo e vou dizer por quê: discordo porque acho que a analogia não pode ser feita com o indivíduo. Isso faz parecer como se tudo acontecesse no mesmo lugar e ao mesmo tempo. Se você pensa sobre isso em termos de circuitos de produção em geral, a produção pode ocorrer em Taiwan, o consumo pode acontecer em Manhattan, e a demora em fazer o reinvestimento pode ser de até dez anos. Portanto, como modelo geral da estrutura das relações de produção e consumo capitalista, os momentos são muito diferentes. Cada um é sustentado por alguma condição. Você tem de entender as condições que permitem a produção em Taiwan. Em seguida, você tem de entender as relações que articulam o investidor em Tókio com a produção em Taiwan. Depois disso, você tem de entender as relações de consumo na sociedade de consumo de massa, no supermercado do seu bairro. Finalmente, você tem de entender como o lucro retorna via Londres a alguém que está reinvestindo em Tókio e que reinvestirá em Taiwan.

Achava o modelo marxiano instigante precisamente porque parecia ser um modelo que superava distâncias de espaço e de tempo, sendo capaz de relacionar práticas aparentemente desconexas, cada uma das quais poderia entrar em colapso. Se a produção em Taiwan se rompe por suas próprias razões internas, isso impossibilita a produção das mercadorias que serão vendidas no supermercado. Assim, eu o via mais como um modelo de sistema como um todo. O problema talvez seja que, ao analisá-lo a partir do indivíduo, o corpo acaba aterrando tudo no mesmo lugar. Conseqüentemente, a produção e o consumo parecem ocorrer dentro da mesma entidade. Mas se você pensa em termos de um sistema econômico ou de um sistema ideológico, eles não têm de ocorrer no mesmo lugar, tornam-se parte da mesma prática em um sentido absolutamente global. A soma da produção está relacionada com a soma do consumo, que se relaciona com a soma da reprodução. Mas não acho que eles de forma alguma tenham que ser parte da mesma prática interna, pois isso me levaria a

uma noção mais forte de totalidade do que aquela que eu acho que retenho da "Introdução de 1857".

Sut Jhally: Gostaria de saber sua opinião sobre a crítica feita por Justin [Lewis, 1983] sobre o seu modelo. Lendo o artigo de Justin alguém poderia argüir que, contidos dentro do modelo, existem dois níveis de significação: significação em geral, isto é, do mundo social, cultural e político; e um nível secundário de significação, ligado à prática de codificação. Trata-se de uma leitura em que se defende que o processo de codificação, em vez de ser parte de processos constitutivos primários, atua meramente em termos de reproduzir ou não reproduzir os sistemas mais amplos de sentido. Você concordaria com essa leitura e, nesse caso, você ainda defende seu modelo? Ou você pensa que se trata de uma má leitura do seu argumento naquele artigo?

Stuart Hall: Não, eu acho que é uma leitura apurada e que existem dois níveis de significação identificados no artigo, mas que não estão tão claramente diferenciados como deveriam. Em um nível, estou falando do processo contínuo de significação do mundo cultural e ideológico, que está sempre significando e ressignificando — esse é um processo sem fim. Porém, eu também uso os termos codificação e decodificação para falar sobre a prática específica de fazer programas de televisão. Portanto, salto de um nível analítico para o outro, quando, de fato, o modelo de codificação e decodificação refere-se apenas a esse último processo.

Simplesmente considero a base cultural/ideológica como algo que sempre existe. Nesse sentido, meu artigo é althusseriano; sugere que sempre existirá ideologia, assim como sempre existirão economia e política. Estas são as três instâncias de qualquer formação social. Logo, sempre existirão discursos na sociedade que são os meios pelos quais as pessoas tornam significativo o mundo, dão sentido ao mundo. Isso nunca pára. Esse é o campo da significação, do que seria chamado de "significação em geral" por Althusser, tal como a ideologia em geral. Dentro disso, porém, eu quero falar agora sobre o que é específico na produção de um programa televisivo, em vez de escrever um livro ou um texto, ou de punir ou enforcá-lo, por mais que tudo isso caia no campo das práticas discursivas. O que é específico na produção de um

programa televisivo? Existe, pois, uma confusão nesses dois níveis de significação, por eles não terem sido especificados apropriadamente.

O modelo da codificação é uma tentativa de falar sobre uma nova maneira de fazer estudos de mídia [*media studies*] dentro deste universo mais amplo. Ora, você tem toda razão ao dizer que existe uma noção de reprodução pela qual o processo de codificação/decodificação, enquanto momento particular de produção simbólica, por parte da instituição de comunicação, reproduz o universo ideológico maior. Entretanto, creio que não, e acho que jamais acreditei nisso, embora considere que seja uma leitura bastante legítima do meu artigo. E direi por quê: o texto trabalha com a noção de reprodução e essa noção é quase impossível, na língua inglesa, de ser separada da idéia de mera repetição. Logo, quando digo "reprodução", soa como se tudo fosse ideologia dominante que "pula" para dentro do programa e para fora na decodificação.

Certo, você diria então: "Por que usar a noção de reprodução?" Bem, isso contesta um outro discurso. Faz parte da contestação do discurso que vem da teoria do cinema e da revista *Screen* e, ainda, daquela posição absoluta segundo a qual cada significado é uma produção. Nesse caso, não existem condições anteriores. Cada significado é um ato total de produção: esse é o ponto alto e brechtiano na teoria da *Screen*. Produção, produção e produção. Cada fala é uma produção. E o que quero dizer é que cada fala não é uma produção no sentido dado por tais teorias, porque cada fala está situada sobre a base de um sentido já dado. Se você tem de dizer algo novo, é porque o processo está transformando os significados que já estão lá. Portanto, cada ato de significação transforma o estado efetivo de todas as significações já existentes. Por exemplo, cada vez que falo em "inglesidade" [*Englishness*], afeto a totalidade do mapa da inglesidade que existiu antes de mim.

Justin Lewis: Se entendi corretamente, você está dizendo que em vez de ter uma noção de um mundo de significação em geral, que produz, como blocos de concreto, signos que são trabalhados e, logo, reproduzidos pela mídia, nós temos duas noções: significação em geral e práticas significantes

específicas dentro das instituições de comunicação [*media institutions*].

Stuart Hall: E por todo o lado. E em toda parte.

Justin Lewis: Então, essas práticas específicas se engajam com a significação em geral, da mesma forma que as práticas significantes o fazem dentro de outros aparelhos ideológicos de estado?

Stuart Hall: Com certeza. Só me refiro aos estudos de mídia [*media studies*] porque estou falando para as pessoas ligadas aos meios de comunicação, mas poderíamos falar de qualquer texto literário, de qualquer texto burocrático ou conjunto de regras — qualquer coisa que seja um tipo de recodificação de algo já existente. O importante nisso é o "sempre já" [*always already*], o estar aí, por assim dizer. Sustento essa posição por duas razões: em primeiro lugar porque, ao escapar da noção de um momento originário, simplesmente sepulto a questão de onde tudo isso inicia. Pode ter começado no Jardim de Éden, mas não sei. Depois disso, já estamos na história; por isso, já estamos no âmbito do discurso. Portanto, o que a mídia capta já é um universo discursivo.

O momento da codificação não surge do nada. Cometo um erro ao desenhar um diagrama, contendo somente a metade superior. Se você está fazendo um circuito, você deve desenhar um circuito; portanto, eu devo mostrar como a decodificação entra na prática e no discurso que um repórter está acolhendo. O repórter está captando algo do mundo pré-significado com o objetivo de significá-lo de uma nova maneira. Certamente, eu acabei criando problemas para mim mesmo, ao deixar transparecer que existe uma espécie de momento ali. Portanto, você lê o circuito como se existisse um mundo real, depois alguém fala sobre ele e o codifica; aí então, alguém o lê e, depois disso, um mundo real passa a existir novamente. Mas, é claro, o mundo real não está fora do discurso; não está fora da significação. É prática e discurso, como qualquer outra coisa.

Ian Angus: Portanto, os dois níveis de significação seriam melhor entendidos como o do universal e o do particular, em vez de níveis de fundação da realidade.

Stuart Hall: O segundo entendimento não está em questão. Trata-se somente de uma distinção analítica entre ideologia em geral e práticas ideológicas específicas ou nossas configurações ideológicas discursivas ou qualquer outro nome que quiser dar.

Cathy Schwichtenberg: Você esclarece a confusão ao situar o modelo dentro da reflexão de Althusser e da idéia de que há uma ideologia geral e uma ideologia específica. Existe uma razão para não ter incluído isso no artigo?

Stuart Hall: Aquele não era um artigo que apresentava suas referências por inteiro. Por exemplo, a "Introdução de 1857" e Marx não são mencionados no artigo original. Só aos poucos vou revelando minhas intenções. Durante um colóquio do Congresso de Pesquisa Européia em Comunicação de Massa, ninguém aceitaria se você dissesse: "Isso está fundado na noção althusseriana de totalidade complexa sobredeterminada", as pessoas teriam saído da sala no mesmo instante. Então, acho que talvez se trate de práticas ideológicas específicas, ou quem sabe um pouco de ambas as coisas mencionadas, mas talvez seja um pouco das duas coisas. Estava lendo e contestando Althusser porque meu próprio pensamento estava muito influenciado por esse autor, mas nunca sou um althusseriano doutrinário.

Ora, talvez, se eu estivesse escrevendo uma versão definitiva de "Codificação/Decodificação" para uma coletânea, provavelmente eu devesse colocar em nota de rodapé ou reconhecer mais diretamente o impacto de trabalhar com a problemática althusseriana, ou incluí-la na discussão.

Sut Jhally: Deixe-me colocar uma questão geral: o que exatamente você quer dizer com "significados preferenciais" e "leituras preferenciais" no texto? Onde está localizado o processo preferencial? Está no texto? Ou está na cultura política e social mais ampla? Sobre o aspecto da decodificação, quais são as conseqüências, tanto teóricas como políticas, de se colocar o processo preferencial de um lado do circuito?

Stuart Hall: A leitura preferencial é outro problema no texto, e o escorregão entre significado preferencial e leitura preferencial é o que causa o dano. Pois a leitura preferencial dá a impressão de assumir o lado da decodificação, ao passo que o sentido preferencial estaria no âmbito da codificação,

não da decodificação. Por que ele está lá? Bem, está lá porque não quero um modelo de circuito que exclua a idéia de poder. Não quero um modelo determinista, mas não quero um modelo sem determinação. Por conseguinte, não creio que as audiências ocupem as mesmas posições de poder daqueles que dão significado ao mundo para elas. Leitura preferencial é simplesmente um modo de dizer que, se você detém o controle dos aparatos de significação do mundo e do controle dos meios de comunicação, então você escreve os textos — até certo ponto, a leitura preferencial tem uma forma determinante. As decodificações que você faz se dão dentro do universo da codificação. Um tenta englobar o outro. A transparência entre o momento da codificação e a decodificação é o que eu chamaria de momento da hegemonia. Ser perfeitamente hegemonônico é fazer com que cada significado que você quer comunicar seja compreendido pela audiência somente daquela maneira pretendida. Trata-se de um tipo de sonho de poder — nenhum chuvisco na tela, apenas a audiência totalmente passiva. Ora, o problema para mim é que não creio que a mensagem tenha somente um significado. Por isso, desejo apostar em uma noção de poder e de estruturação no momento de codificação que todavia não apague todos os outros possíveis sentidos. Tudo o que quero dizer é que uma afirmação da BBC sobre a Guerra das Malvinas não é inteiramente aberta. Ela quer que você leia essa mensagem de uma forma determinada. O elemento da leitura preferencial se situa no ponto onde o poder atravessa o discurso, está dentro e fora da mensagem. Assim, não se pode dizer que eles são poderosos só porque controlam os meios de produção; eles tentam se infiltrar dentro da própria mensagem, para nos dar uma pista: "leia-me desta forma". Isso é o que quero dizer com leitura preferencial. Trata-se de uma tentativa de hegemonizar a audiência que nunca é inteiramente eficaz e, usualmente, não o é. Por quê? Porque a BBC não consegue conter todas as leituras possíveis do texto. O próprio texto que codifica escapa de suas mãos. Sempre se consegue lê-lo de uma outra forma.

Logo, uma leitura preferencial nunca é completamente bem-sucedida: é apenas o exercício do poder na tentativa de hegemonizar a leitura da audiência. Isso é tudo o que ela é.

Só não quero sugerir que o texto é infinitamente aberto, sem elementos internos.

Deixem-me tomar um texto que não provém da mídia, os textos muito complexos de uma peça de Shakespeare. Nós sabemos, hoje, 300 ou 400 anos depois, que uma peça desse autor pode ser produzida e lida da forma que se quiser. Existem centenas de leituras de Rei Lear. Entretanto, Shakespeare não estaria satisfeito com isso. Shakespeare quer que você veja Lear de um modo particular; ele quer fazer com que você não consiga ler essa peça de outra forma; você tem de ver Lear como o pai assediado. Se você escolhe lê-lo como um velho estúpido, que não tolera o fato de suas filhas trazerem muita gente para dentro de casa, essa é uma leitura aberrante. Shakespeare não quer que você o leia desse jeito. Portanto, penso que não somente existe uma vontade de poder na prática de significação, de codificação, mas creio que é possível ver esses elementos alojados no próprio texto.

Sut Jhally: Nesse sentido, você diz que a leitura preferencial é a intenção do produtor no local da codificação?

Stuart Hall: Não quero reduzir tudo isso à intenção do produtor, porque na BBC o produtor é constrangido pelo contexto institucional.

Justin Lewis: Obviamente, como você diz, os programas de televisão não são como o "grão" que Roland Barthes descreve no começo de *S/Z*: um grão que, com sua ambigüidade física, pode, em última instância, significar o mundo todo. Os programas contêm sentidos preferenciais, formados pelas estruturas de poder; e, invariavelmente, dentro das instituições de comunicação, essas estruturas de poder estão relacionadas com os significados dominantes dentro da sociedade. Não obstante, como é que essa concepção de sentido preferencial funciona para textos que não trabalham dentro desse sistema de significados dominantes mas, sim, contra ele? Como funcionam as mensagens da televisão que têm uma leitura preferencial, do ponto de vista textual, que se opõe a um sentido preferencial dominante, na sociedade como um todo? Como esse tipo de mensagem trabalha em termos do modelo? Parece-me, também, que isso tem conseqüências em termos das três respostas: a dominante, a de oposição ou contestatária e a negociada.

Stuart Hall: Sim, você tem toda razão. Se existe uma homogeneidade na preferência, é somente pelo que você pode detectar em termos de um padrão de preferências durante um longo período de tempo. Portanto, você pode dizer que, no conjunto e após um longo período, você tenderia a receber mais freqüentemente a mensagem hegemônica.

Mas, é claro, os *media* produzem todo tipo de coisas. A Grã-Bretanha tem um canal, como o Canal 4, que é institucionalmente dedicado às vozes minoritárias, assim como todos os tipos de programas de oposição e de minorias. Logo, o próprio lado da codificação é um espaço muito mais contestado e variável do que aparece no modelo. O modelo descrito no artigo, realmente, faz com que as instituições de comunicação pareçam bastante homogêneas no seu caráter ideológico, mas elas não o são. O modelo não está suficientemente atento para isso.

Não creio que o modelo de codificação, tal como é esboçado ali, explique suficientemente por que este é um espaço contraditório e contestado, mesmo nas próprias instituições de comunicação. Ele trata a institucionalização da comunicação como algo demasiadamente unidimensional e diretamente relacionado à ideologia dominante.

James Der Derian: Fico imaginando se você poderia avançar mais, no sentido do diferimento do significado, você sempre atribui essa interpretação à diferença, ao fato de um significado ser diferente de outro, e assim diferir, "sempre e já" diferir. Portanto, fico curioso em saber se você incluiria esse modelo num esquema derridiano de interpretação.

Stuart Hall: A razão pela qual a preferência não pode estancar ou fixar o texto é que o significado é infinitamente diferido, no sentido de Derrida. Logo, esta é a base na qual estou trabalhando. Mas é o texto apenas um conjunto aberto, algo semiótico que pode ser decodificado de qualquer modo? Nem tanto: isso implica uma questão de poder. Alguém tem de controlar os meios de significar o mundo. Muitas pessoas lá fora não têm outra forma de conhecer o mundo a não ser através do significado que se comunica a elas.

Nesse sentido, o modelo toma como certa a noção derridiana de diferimento da diferença. Essa é a natureza da textualidade, em si; logo, ele simplesmente questiona: "Como

podemos evitar que esse modelo seja um jogo infinito da linguagem?" A coisa não é bem assim, porque o poder necessita da linguagem. Necessita tirar algo do formato dos mapas de sentido que a população vai usar para entender os fatos.

Uso ideologia como aquilo que recorta a infinita semiose da linguagem. A linguagem é pura textualidade, mas a ideologia quer construir um significado particular. Desejo romper a cadeia do sentido aqui. Quero que ela tenha este significado, e não outro qualquer. Portanto, politicamente, destaco ligeiramente essas duas noções. Acho que é onde o poder interfere no discurso, onde o poder sobrepassa o conhecimento e o discurso; neste ponto ocorre um corte, uma parada, uma sutura, uma sobredeterminação. O sentido construído por esse corte na linguagem nunca é permanente, porque a próxima frase a tomará de volta, abrirá o processo de semiose novamente. E não pode fixá-lo, mas a ideologia é uma tentativa de fixar o significado.

Ian Angus: Por isso, sua noção de preferência é, na verdade, muito mais próxima da noção de rasura cunhada por Derrida. Trata-se do ponto no qual o jogo das diferenças deve ser apagado para que um centro seja constituído, pois é em torno desse centro que se constrói o texto.

Stuart Hall: É claro que sim! É isso que exige que você conclua uma frase — essa é minha metáfora! Você tem de concluir uma frase para fazer qualquer sentido. Em virtude disso, você imagina que isso é tudo o que tem a dizer. Mas, de fato, a próxima pessoa dirá algo a mais, a próxima frase o desconstruirá.

Ian Angus: Conseqüentemente, uma das tarefas do crítico é separar esse processo preferencial, abrir o jogo e recolocar a ideologia na linguagem?

Stuart Hall: Claro que sim! É por isso que esse tipo de trabalho crítico sobre a codificação e a decodificação é sempre uma prática desconstrutiva. Abre o texto a uma variedade de significados ou apropriações que não foram estabelecidas na atividade de sua codificação.

James Der Derian: Mas no seu artigo sobre o thatcherismo você tomou muito cuidado para distanciar-se de uma posição puramente desconstrucionista. Você diz que a reconstrução é necessária contra movimentos políticos como o thatcherismo.

Stuart Hall: Sim, não sou um desconstrucionista puro, no sentido de que eu não acho que exista apenas o momento da desconstrução. Eu me vejo, nesse sentido, como um gramsciano: cada momento de desconstrução é, também, um momento de reconstrução. Essa reconstrução não é mais permanente do que a anterior, mas não se trata apenas de desmontar o texto. A razão pela qual digo isso é que o artigo se posiciona em relação a um momento muito específico; posiciona-se em relação ao que penso ser o modo inteiramente despolitizado e formalista pelo qual a desconstrução tem sido apropriada nos Estados Unidos.

A apropriação americana da desconstrução a privou de sua força política, tornou-a um tipo de parque de diversões intelectual. Não importa a droga que você faz com a desconstrução: trata-se de mostrar o quão inteligente você é por saber desmontar as pressuposições de cada texto em questão. Porém, também importa produzir alguns novos textos, ainda que estes não durem para sempre. Você não pode fugir do fato de que dizer algo significa desmontar uma configuração de sentido existente e começar a esboçar uma nova.

Sut Jhally: Vamos adiante e tentemos discutir as três posições de decodificação (preferencial, negociada e de oposição) e a propriedade de tais posições.

Stuart Hall: Penso que o lado da decodificação está formulado de maneira bem inferior ao da codificação no artigo. O que tentei fazer foi seguir a noção de que não existe um significado fixo único e, conseqüentemente, nunca poderá existir uma leitura fixa, baseada na noção de um conjunto de posições ideais-típicas. Portanto, existe uma posição de transparência ideal e de equivalência perfeita entre os dois momentos onde a leitura corresponde mais ou menos perfeitamente com o modo de preferência do texto.

Em seguida, existe o oposto disso, uma leitura sistemática do ponto de vista oposicionista, que pode ou não entender o sentido que foi preferido na construção, mas via de regra retira do mesmo texto exatamente o oposto — entende, por exemplo, o exercício da lei e da ordem como um exercício de opressão, ou de resistência; olha as mesmas figuras e vê o outro lado delas.

O problema, se você traduzir essas duas posições para a política, é que você retorna a uma posição demasiado determinista. Você tem a falsa consciência de uma leitura perfeitamente transparente ou o perfeito sujeito revolucionário do eterno sujeito de oposição. Pois eu prefiro algo entre esse dois extremos. Então, eu simplesmente falo do código negociado. O código negociado está no artigo como uma posição, mas, é claro, não é uma posição. E se você der uma olhada num modelo semelhante que está na longa introdução de *Resistance Through Rituals* (Hall e Jefferson, 1976), verá que o que chamamos de "espaço negociado" está preenchido por um número de diferentes posições, em relação às subculturas. Portanto, a verdade é que as leituras negociadas são provavelmente o que a maioria de nós faz, na maior parte do tempo. Somente quando você se torna um sujeito revolucionário completamente autoconsciente e esquematicamente organizado, você alcançará integralmente uma leitura de oposição. A maioria de nós nunca está completamente dentro de uma leitura preferencial ou totalmente a contrapelo do texto. Nós sempre lutamos e remamos contra a maré dele. Ora, isso fortalece a noção de que essas posições são ideais-típicas. Eu simplesmente digo: "a gama é mais ou menos assim".

Nenhuma das posições presentes na decodificação pretende ser uma descrição sociológica. Trata-se de um modelo aberto. As audiências movem-se claramente entre as três posições; logo, elas são lugares em que se toma posição [*positionalities*], não são entidades sociológicas. Cabe ao trabalho empírico dizer, em relação a um texto particular e a uma parcela específica da audiência, quais leituras estão operando.

Justin Lewis: Posso fazer um comentário sobre isso, tendo em vista minha própria experiência de trabalho com essas categorias de decodificação? Um dos problemas que tive, quando observava o modo como as pessoas liam partes específicas dos telejornais, em relação a essas três respostas, envolve o pressuposto de que já existe um significado preferencial: aquele com que nós em seguida negociamos, concordamos ou ao qual nos opomos. Entretanto, também encontrei coisas acontecendo nas leituras, que eu não tinha antecipado. Notícias que eu achara que fossem sobre uma temática, e eram

preferidas de um modo específico, eram freqüentemente lidas pelos espectadores como algo inteiramente diferente.

Isso se relaciona com uma questão que David Morley pergunta em seu posfácio crítico ao estudo sobre *Nationwide* [um programa televisivo britânico]. Ele diz: "Onde está a leitura preferencial?" Ela já está inscrita no texto? Está na leitura do analista? Ou está na leitura da audiência? Morley é muito enigmático e, de forma provocante, deixa a questão em aberto. Eu me pergunto se isso foi porque ele sentiu que podia ser a pergunta errada. Em outras palavras, é nosso papel, como pesquisadores, não pressupor um sentido preferencial, mas antes abrir o texto o tanto quanto puder e, em seguida, ver como ele é fechado pelas pessoas que compõem a audiência. Isso nos permite usar evidências empíricas para localizar e especificar os momentos textuais que determinam (ou deixam de determinar) o significado de um programa para tipos específicos de telespectadores.

Stuart Hall: O preferencial no âmbito da decodificação significa algo diferente do preferencial na codificação. De certa forma, posso rejeitar [*deprefer*] sua preferência e renovar a minha preferência [*reprefer*]. Posso dizer: "Você queria que eu lesse de uma determinada forma, mas eu não leio desse jeito." Portanto, o elemento de fechamento jamais funciona, o que não significa que não esteja presente. Por essa razão, o preferencial é a tentativa que o poder faz para amarrar a mensagem a um significado. Porém, o poder nunca tem êxito nessa prática. Todavia também digo, e acho que ainda penso assim, que um texto comporta — tanto quanto os significantes reais podem sustentar — uma leitura diferente. Um texto contém o que só posso chamar de significantes "indicativos", que tentam se imprimir dentro da própria mensagem na qual podem ser decodificados.

Justin Lewis: Sim, mas como você pode descobrir quais são esses significantes indicativos? Presumimos que, enquanto analistas, podemos de alguma forma descobri-los? Ou dizemos que o modo de descobri-los é ver como a audiência constrói suas próprias leituras preferenciais e, tendo feito isso, voltar ao texto e ver como ele realmente forçou a audiência a tais posições, negociando com suas próprias visões de mundo ideológicas? Podemos, em suma, dizer que existe uma leitura

preferencial ou um conjunto de leituras preferenciais porque vimos como, de fato, o texto dá preferência a certos tipos de significados.

Stuart Hall: Não, eu não posso pensar nessa direção, porque sugeriria que as decodificações são demasiado fechadas. Penso que a decodificação pode reler o texto a contrapelo, portanto não creio que você possa usar a decodificação feita pela audiência para dizer qual é o significado preferencial do texto.

Justin Lewis: Como, então, descobrimos os momentos preferenciais?

Stuart Hall: Bem, penso que você pode fazer isso somente através de um tipo de análise textual.

Ian Angus: O que já é uma decodificação da nossa parte.

Stuart Hall: Sim, é claro que já é uma decodificação; é isso o que eu lhe disse anteriormente. Tão logo damos conta de um texto, fazemos um tipo de leitura. Penso que você tem que assumir esse risco analítico e digo isso porque não acho que essa seja uma arena na qual se possa ter um método científico completamente objetivo. Aliás, não creio que exista qualquer ciência que possa dar conta do sentido. Portanto, você deve arriscar a leitura de tudo o que puder, da forma mais neutra possível, daquilo que parecer ser a configuração que um texto recebeu em virtude de ter passado por um determinado lugar. Isso é tudo! Penso que parte do seu relato tem de ser bastante aberta, bastante neutra. Trata-se do tipo de objetividade necessária. Não acredito em verdadeira objetividade, mas esse é o momento da pesquisa onde se tenta suprimir ao máximo sua própria leitura para reconstituir o texto como um objeto de pesquisa. Porém, também penso que não existe um modo de se fazer isso sem reconhecer que já se está dentro do sentido.

Justin Lewis: Ainda tenho um problema analítico. Minha impressão é de que, apesar do grande prestígio que a análise textual goza, duas pessoas, ambas muito especializadas em análise textual, podem ver um filme e discutir, longamente, sobre o que, de fato, o filme trata. Penso que ainda estamos na fase de exploração do funcionamento dos textos. Dado isso, a pesquisa da decodificação não se torna mais sutil,

mais sofisticada, se tivermos uma idéia do significado preferencial que existe dentro do texto e com o qual podemos jogar durante a decodificação? Em outras palavras, coletamos decodificações, podemos ver como aquela idéia parece funcionar e, em seguida, construímos e definimos, realmente, uma leitura preferencial, em vez de definir a leitura preferencial antes de fazer qualquer pesquisa de decodificação.

Stuart Hall: Bem...

Justin Lewis: Por que o que pode ocorrer se estivermos errados? Isso bem pode acontecer. Nesse caso, nós simplesmente terminaremos com um número de decodificações aberrantes nas mãos.

Stuart Hall: É o mesmo problema que temos com a noção de leitura preferencial. Não sei se posso responder a você de um modo diferente. Acho que existem perigos em ambos os lados. Se você tem uma leitura preferencial, você já pré-estruturou as decodificações que provavelmente conseguirá. Essa é, penso eu, sua preocupação. Se você não tem uma leitura preferencial, está na ilusão da objetividade. Você está comprometido com a idéia de que o texto possa significar qualquer coisa. Eu não sei como sustentar uma posição entre essas duas citadas, porque não parece existir qualquer espaço entre elas.

Ainda assim, não estamos fora do problema filosófico aí existente porque, embora seja experimental e aberta, trata-se aqui de um tipo de leitura, onde você pára antes de afirmar: "Isso é o que quer dizer." Você está a meio caminho de dizer: "Isso é o que significa." Se você concorda em aceitar isso, eu concordaria também.

Jon Cruz: Existindo limites em torno do significado, se o sentido não está simplesmente em jogo, disponível para ser pego em qualquer ponto no tempo, então, parece-me que muitas das questões que você levanta no seu trabalho pressupõem correr o risco analítico de especificar o que é historicamente particular em qualquer momento dado. Daí minha pergunta sobre o modelo da codificação/decodificação nos deixa com o seguinte problema: ou reconhecemos um abismo entre as práticas discursivas, por um lado, e o que se presume ser o real; ou negamos isso e fazemos apenas análise discursiva, contrabandeando certas noções de real,

ao assumirmos o risco de especificar o que pensamos ser uma leitura apropriada. Estou falando aqui do papel do analista. Quais são seus comentários sobre isso? Existem alguns limites, existem problemas de especificidade histórica que dão forma ao real e forçam o pesquisador a especificar e dar nome a ele, ainda que existam momentos e movimentos que neguem o real. Como podemos contornar esse problema sem enfocar somente os textos?

Stuart Hall: Suponho que, no final, essa posição evita ou se esquiva da questão de saber se existe alguma distinção fixa ou verificável entre o real e o discursivo, ou entre o discursivo e o extradiscursivo. Não sei onde está o extradiscursivo. Considero o extradiscursivo como um tipo de aposta. É um tipo de aposta de que o mundo existe, mas que não pode ser provada em um sentido filosófico. Não sei como alguém provaria isso: a existência do real. Certamente o que eu não atribuo é uma determinação definida e última tanto ao discursivo quanto ao extradiscursivo ou real.

Contudo, creio que eu não poderia pensar a "prática" sem tocar em algum fundamento, com cada prática sempre tocando nesse elemento basilar como algo necessário, ainda que não suficiente — em algum lugar, sempre há uma materialidade, um registro material. Contudo, isso me coloca diante do que chamaria de real histórico que, embora não seja o real filosoficamente, tem bastante determinação dentro dele. As estruturas históricas podem não durar muito tempo, podem não ser para sempre, podem não ser transcendentais, mas enquanto existem, de fato, estruturam um campo específico. Portanto, elas significam que qualquer pesquisa já está sempre localizada em um momento histórico, em uma conjuntura histórica. As questões que o pesquisador possui não provêm de alguma ciência objetiva, mas de algum conjunto particular de preocupações. Existem noções sobre qual é a conjuntura política e histórica que nós estamos vivendo que formatam a pesquisa. Todos esses fatores estão presentes na investigação.

Trata-se de uma apropriação gramsciana; dou atenção, via Gramsci, ao que chamo de conjuntura: a articulação específica de momentos, que é particular e peculiar a um momento histórico específico; ao modo dentro do qual o balanço particular das forças entre diferentes elementos sociais sempre

define um terreno de movimento e prática em qualquer tempo particular. Observo que essa conjuntura não é o resultado de uma realidade abstrata, analítica ou cientificamente definida. Nesse sentido, não existe uma ciência da história que possa nos dar garantias, mas existe um tipo de reconhecimento de que a leitura está localizada em algum ponto da história. Nossa conversa está sendo conduzida em um espaço particular, em um momento específico da história; e a conjuntura tem alguns efeitos de configuração sobre como uma pesquisa será conduzida, como as questões serão feitas e qual será o destino da pesquisa.

Portanto, ao afastar-me do real ou do extradiscursivo como uma espécie de significante transcendental fora do sistema, estou tentando reintroduzi-lo como elemento da estruturação tendencial. Logo, não há razão para o fato de os ingleses terem dominado o resto do mundo por 300 anos significar que, toda vez que se fale da identidade inglesa, ela se veja como superior ao resto do mundo. Mas existe uma boa razão histórica para que isso aconteça. E a tendência na cultura será sempre no sentido de fazer a inglesidade [*Englishness*] significar isso. Se você quer que signifique outra coisa, se você quer que signifique os meninos negros do grupo de fotografia com o qual trabalho, você tem de fazer muito trabalho ideológico para deslocar a palavra e o conceito daquela estruturação tendencial dominante para uma outra.

Nesse sentido, permaneço vinculado a certas origens de meu próprio pensamento na hermenêutica. A promessa da semiologia é fazer a hermenêutica tão científica quanto possível — o que é um projeto impossível. O que não rende é uma ciência do significado como a terceira lei da termodinâmica. Mas diz, sim, que se tem de fazer algo mais, no trabalho científico, do que somente dizer: "Bem, essa é minha suspeita e acho tal coisa sobre o texto." É preciso avançar o máximo possível no sentido de sugerir que a coisa toda está fundada nas operações da linguagem. Você pode dar algum relato disso que não seja apenas solipsístico, que não seja mero resultado de um preconceito subjetivo interno. Contudo, a noção de que o que você produz é *o* significado, cientificamente validado, é, para mim, insustentável (não posso defender essa posição, é óbvio, pela minha interpretação do que é significado). A objetividade da pesquisa em ciência social está sempre

entre aspas: é a aspiração à teoria, mas como tal é algo que pára antes da prática teórica. Toda pesquisa é teorizada, mas não é teoria com *T* maiúsculo: a teoria é a atividade de teorizar, de continuar pensando, em vez do ponto final da produção de um modelo teórico último.

Ian Angus: Stuart, olhando para o conjunto de possibilidades de decodificação, parece que ainda existem outras duas alternativas, ambas, por várias razões, insatisfatórias. Existe, por um lado, o caminho hermenêutico tradicional, no qual distinguimos entre um entendimento inicial do texto e a interpretação de um leitor determinado. Isso é problemático, porque pressupõe um centro comum de sentido em todas as interpretações. Isso é o velho e ruim essencialismo.

Ao rejeitar isso, você todavia cai em outro problema: o de ser incapaz de distinguir, de fato, uma decodificação aberrante de uma decodificação de oposição — ou entre entender um texto e as leituras de oposição. Nesse caso, pensar que o texto trata de algo completamente diferente parece ser uma prática de oposição.

De alguma maneira, precisamos de uma saída para ambas as alternativas. Precisamos entender a prática da decodificação ou leitura de um modo que contorne ambas as posições citadas. A única forma que vejo é começar a falar de "comunidades interpretativas". A vantagem de usar tal idéia é que, nesse caso, as práticas de leitura estão situadas dentro de um contexto social e institucional, um contexto que é diferente daquele das instituições de codificação. Isso faz sentido para você? E o que você pensa sobre o termo "comunidades interpretativas"?

Stuart Hall: Acho que ainda não percebo ou estou começando a perceber a distinção que você faz entre entendimento e interpretação. Creio que provavelmente você está certo: esses são dois momentos analiticamente separáveis; mas, com certeza, não tenho consciência de concebê-los como duas atividades diferentes. Portanto, é uma espécie de hipérbole quando falo de contestar o significado — como se você o lesse e reconhecesse que essa é a leitura preferencial e, então, dissesse: "Eu não gosto disso, portanto eu o lerei de uma forma diferente." Como disse acima, é somente durante a tentativa de persuadir minha audiência de que isso, realmente,

pode ser diferente que falo em distintos momentos. Então, você distingue mais ou menos o que a mensagem está tentando dizer para você; no mesmo momento, você, de fato, não consegue entendê-la dessa forma, mas já a entende de outra maneira. Portanto, como uma prática, esses momentos não são analiticamente separados: eles são analiticamente separáveis no meu texto, apenas porque se trata de um texto analítico e funciona exatamente como um circuito. É preciso dar-lhes alguma especificidade para falar de sua articulação, mas esses momentos não existem na realidade. Eles só existem já articulados.

Sei que isso é ligeiramente problemático, na medida em que há outro problema oculto nessa questão, isto é: existem formas de entendimento que são mais intuitivas, que não são tão ideologicamente estruturadas e impulsionadas, formas de conhecimento que não são tão claramente relacionadas com os códigos? Ainda não sei o que pensar sobre isso, mas acho que existem. Assim, eu posso ter passado por cima de alguns problemas ao fazer do entendimento e da interpretação partes de um processo unitário, mas de certo, no artigo, isso tudo foi tomado como parte de um processo unitário.

Agora, chegando ao ponto que você levantou, sobre tentar parar antes de chegar no oposto disso, acho mesmo que a interpretação é uma das melhores maneiras de tentar levar o aspecto ideal-típico do modelo da decodificação para o campo da pesquisa empírica. É isso que constitui as audiências. Elas compartilham alguns referenciais de entendimento e interpretação, alguns referenciais de leitura. Ler nesse sentido não é apenas o indivíduo solitário dos "usos e gratificações". Não se trata da leitura puramente subjetiva: ela é compartilhada; possui uma expressão institucional; relaciona-se com o fato de que você é parte de uma instituição.

As leituras que você faz surgem da família em que você foi criado, dos lugares em que trabalha, das instituições a que pertence, das suas outras práticas; e isso é o que realmente penso, embora o termo "comunidades interpretativas" não seja usado. É isso o que realmente direciona a pesquisa de Morley: tentar identificar certas comunidades interpretativas muito particulares, que compartilham alguns referenciais de decodificação comuns e, em seguida, contrastá-las livremente

umas com as outras. É por isso que a pesquisa de Morley é apenas o primeiro estágio da aplicação, extensão e desenvolvimento empírico daquele modelo. Nós não usamos o termo "comunidades interpretativas".

O trabalho de Tony Bennett sobre James Bond fala a respeito de "formações de leitura", que é outra forma de falar sobre o fato de que as comunidades interpretativas compartilham as ferramentas de leitura do texto, e que não são coisas totalmente solipsísticas e individualizadas. Penso que esse é um interessante caminho a ser seguido e que o trabalho de Morley, depois do período em que se deteve sobre a família, é outra forma de ver uma comunidade interpretativa particular que, devido à natureza doméstica da televisão, é absolutamente crucial. O trabalho tem a vantagem extra de tornar centrais ao conjunto da atividade decodificadora as questões de gênero, que, é claro, estão na raíz desse modelo. Portanto, penso que se pode trabalhar muito bem com a noção de comunidades interpretativas ou formações de leitura, embora existam problemas com sua identificação sociológica. Mas, mesmo assim, acho que é um caminho a ser seguido.

Cathy Schwichtenberg: Gostaria de fazer uma pergunta sobre as comunidades interpretativas. De alguma forma, esse é um termo que tem sido formulado pela crítica baseada na estética da recepção [*reader-response criticism*] (Stanley Fish, por exemplo). Frank Lentricchia questiona Fish com base na idéia de que suas comunidades interpretativas não são outras senão os acadêmicos da costa leste dos Estados Unidos. Portanto, me pergunto como você responderia a isso em termos dos tipos de pesquisa de audiência feitos por Bennett e por Morley e, em seguida, pelos modelos de resposta do leitor [*reader-response approaches*]. Eles se contestam mutuamente?

Stuart Hall: Comecemos por Fish: eu penso que a crítica está provavelmente correta. Cada um de nós tem sua comunidade interpretativa preferida, algumas nas quais vivemos todo o tempo e, equivocadamente, tomamos pelo resto do mundo: isso é um problema constante na vida acadêmica.

As competências de leitura, se existem, são parecidas com as competências lingüísticas, que todos sabemos serem fundamentalmente sociais. Não há sentido em se ter uma

linguagem apenas para você; desse modo, dentro de sua cabeça, você poderia falar consigo mesmo sem a linguagem. No momento em que você adquire uma linguagem, você está em uma situação social, e eu creio que a leitura é uma atividade social dessa espécie. Assim, alguém diria: "Bem, quais são esses agrupamentos?" Eles não são necessariamente dados pela análise sociológica, porque eles não coincidem com as classes sociais ou qualquer coisa do gênero. Dentro de qualquer classe, existem numerosos deles. Então, como você faz a divisão de uma maneira que seja sensível ao fato de que o que está tentando estudar são as leituras? Você não pode dividi-los por profissão ou por qualquer outra dessas categorias sociológicas dadas, pois as leituras interpretativas podem atravessar várias delas. O discurso e a ideologia possuem suas próprias estruturas e elas não correspondem às estruturas econômicas ou sociais de maneira simples. As comunidades interpretativas são apenas isso.

Sut Jhally: Você poderia falar um pouco mais sobre o modo como nós podemos investigar essas atividades de maneira empírica? E, ainda, por que tem havido tão pouca pesquisa crítica da audiência? Você acha que essa é uma direção importante a ser seguida? Você crê que esse é o próximo passo vital que precisa ser dado, ou existem outras áreas produtivas que poderiam ser desenvolvidas? E, na mesma linha, você poderia falar sobre o problema ou a questão do prazer, que obviamente tem tido uma ampla aceitação no recente trabalho crítico que alega ser sobre a audiência?

Stuart Hall: Por que não houve mais trabalhos desse tipo? Penso que existem várias razões. Primeiro, naquela época uma grande parte dos estudos culturais se relacionava muito intimamente com os estudos de comunicação. Por isso, as análises de conteúdo e as pesquisas de audiência voltadas para os efeitos eram uma preocupação dominante nos estudos culturais. Mas, como você sabe, logo em seguida (quando o artigo sobre codificação/decodificação foi escrito) as coisas começaram a mudar. O artigo foi escrito no limiar da mudança barthesiana que partiu da interpretação dos códigos para a noção de textualidade e, depois, para a noção de desejo e de prazer do texto. Portanto, é o momento em que os estudos culturais transitaram dos estudos de comunicação para a

teoria literária, para o texto cinematográfico, para a psicanálise, para o feminismo e para o início do pós-estruturalismo. Creio que isso foi muito importante no desvio para outros tipos de preocupações, em detrimento do trabalho empírico que as pessoas queriam fazer inicialmente e do desenvolvimento do modelo de codificação/decodificação. Acho que há problemas no modelo, como tenho dito muito claramente, mas não creio que seja apenas isso: de algum modo isso tem a ver com a conjuntura.

Depois de terminar o artigo sobre a codificação/decodificação, nós tentamos obter fundos para torná-lo um modelo mais aplicável empiricamente. Essa é uma questão institucional — nós não conseguimos nada. Teria sido possível arrumar dinheiro de uma hora para outra para fazer enormes enquetes sobre os efeitos das mensagens nas audiências. Qualquer um as financiaria, se você quisesse fazê-las, mas ninguém financiaria tentativas de ver a decodificação. Finalmente, Dave Morley se associou ao Centro e, então, nós arranjamos algum dinheiro que permitiu a ele trabalhar, em tempo parcial, no projeto sobre o *Nationwide*. Também, houve o trabalho de Charlotte Brunsdon, que estava então começando a trabalhar com as novelas, os seriados televisivos e outras coisas do gênero a partir de uma perspectiva mais feminista. Assim, constituímos um pequeno grupo de pesquisa e é por isso que o projeto referido acima parece tão frágil: foi feito com poucos recursos e, assim, realmente não poderia definir empiricamente as comunidades interpretativas. Tínhamos de baratear o trabalho e dizer: "Bem, podemos crer que esses três grupos podem ser frutíferos." Muitos problemas são resultado da falta de vontade dos organismos financiadores em investir institucionalmente.

Porém, se alguém dissesse: "Bem, sendo os estudos culturais uma grande operação hoje, estamos dispostos a financiá-los", eu retornaria ao modelo de codificação/decodificação? Acho que não e isso não porque eu creia que não há serventia nele no campo da pesquisa em comunicação, no estudo das instituições comunicacionais, das redes de comunicação e das audiências. Creio que o modelo ainda pode ser útil nessas áreas. Hesito não porque pense que o modelo não possa produzir algum desenvolvimento adicional (embora eu insista no que havia dito antes: se você for trabalhar com o modelo,

tem de modificá-lo e desenvolvê-lo). Não está em questão o fato de o modelo poder ser, agora, aplicado prática e empiricamente. Você tem de elaborar o modelo tanto quanto trabalhar com a sua aplicação empírica. Acho que ele ainda tem algo a oferecer aos estudos de comunicação.

E acho que pode produzir algo na área sobre a qual você me questionou, isto é, os estudos da recepção. Aliás, um modelo parecido tem sido desenvolvido a propósito da questão de como entender as audiências de textos literários específicos; e, embora o modelo não seja exatamente o mesmo, creio que o modelo de codificação/decodificação tem algo a oferecer a esse tipo de trabalho.

Para mim, porém, muitas das bases teóricas e filosóficas do modelo têm sido desmanteladas ou desconstruídas pelo movimento pós-estruturalista, pois a noção barthesiana de textualidade não é mais receptiva à identificação daqueles momentos analíticos claramente distinguíveis da codificação e da decodificação. Só posso descrever isso espacialmente, porque se trata de algo que achata meu circuito: em vez de um circuito que possui um movimento circular claramente distinguível e expansivo, a noção de textualidade coloca a leitura e a produção do sentido lado a lado. Ela as torna laterais, mais do que um circuito.

Na noção de decodificação, estava tentando controlar a questão da leitura, estruturá-la ao menos um pouco, de modo que pudéssemos descobrir algo a seu respeito. No ponto mais alto da teoria da textualidade, especialmente, por exemplo em *O prazer do texto*, de Barthes, não existe mais qualquer controle. Por quê? Em parte porque o modelo é descentrado a partir de outra perspectiva; ele é descentrado desde lá debaixo, se você me permite uma metáfora espacial, pois não apenas a interpretação e a textualidade receberam um sentido muito mais amplo e abrangente mas, também, porque as questões do inconsciente, da psicanálise e do feminismo entraram no modelo. Neste momento, você perguntará: qual é o jogo no texto dos significados que não são receptivos ou acessíveis aos códigos interpretativos do tipo semiótico? Que semiótica do inconsciente ou do posicionamento de gênero existe junto à semiótica da ideologia política? Bem, com isso você tem uma noção muito mais fraturada do que um texto

significa; você tem uma noção muito mais fraturada do que a interpretação significa. Meu modelo é bastante cognitivo. Não é verdadeiro dizer que no centro dele está o sujeito cartesiano: já se trata de um sujeito descentrado, mas de um tipo de sujeito descentrado cognitivo; ainda se trata de um sujeito que atua com muitos códigos interpretativos; mais ainda, não é um sujeito com um inconsciente. Quando ele se torna um sujeito com um inconsciente no qual a textualidade também envolve a resposta prazerosa ou o consumo prazeroso do texto, é muito difícil saber, empiricamente, como você vai descobri-lo de alguma maneira identificável, observável no comportamento.

Um dos problemas desse último desenvolvimento da teoria crítica é que ela amplia nosso entendimento do quanto o sentido é complexo e de quantos locais diferentes de determinação estão envolvidos nele. Nós sabemos muito mais sobre ele, mas estamos menos seguros em consagrar a ele um esforço de pesquisa empiricamente demonstrável. Isso é uma das razões de um dos problemas de hoje, que todo o mundo é crítico literário, o que não deixa de ser surpreendente após trinta anos.

Fizemos um retorno subreptício à leitura literária indisciplinada, que todo esse exercício pretendia colocar em bases sólidas. Nos envolvemos nas questões do artigo "Codificação/Decodificação" porque não estávamos satisfeitos com todo o mundo sentar à mesa de Leavis para dizer: "É isso o que o texto quer dizer, não é?"

Leavis imaginava uma comunidade interpretativa perfeita, reunida no Downing College, Cambridge. Em virtude do sistema educacional ser altamente seletivo na Inglaterra, eliminando todas as outras comunidades interpretativas, você conseguiria ter nele os oito leitores ideais e, é claro, eles produziriam uma leitura comum, a leitura comum informada. Todos saberiam exatamente em que ponto *The Portrait of a Lady* deixa de ser um bom texto e começa a ficar ruim; e todos nós não só concordaríamos como produziríamos tal consenso, a leitura ideal. De modo estranho, não dessa maneira consensual, voltamos à confiança no entendimento intuitivo do texto, conferindo a ele uma espécie de autenticidade, de validade. Trata-se aqui de uma longa maneira de

responder à sua questão, mas ela solapa a certeza de que, agora, eu poderia tomar o modelo de codificação/decodificação, sair com ele por aí e identificar a audiência e examinar a codificação e a decodificação.

Assim, se alguém acha que esse modelo possui suficiente compreensão de algum problema específico que enfrenta hoje, que levante essa bandeira, reelabore e experimente — eu adoraria ver o resultado. Talvez eu não o faça mais, porque estou tentando resolver um outro conjunto de problemas, mas alguém mais poderia chegar ao ponto de tirar alguma coisa dele. A teorização e a pesquisa empírica teoricamente informada precisam trabalhar em meio a um certo número de paradigmas e construir seu próprio ponto de partida paradigmático. Assim, certamente eu não gostaria de dizer: "não tente usá-lo"; eu adoraria vê-lo aplicado e penso que, mesmo em sua época, ele não foi bem aproveitado. Naquele período eu teria gostado de fazer um teste bem construído do modelo, para ver o que dele poderia resultar e se eu poderia tê-lo desenvolvido melhor à luz daquele experimento. Todavia, não tivemos essa oportunidade.

[HALL, Stuart. Reflections upon the Encoding/Decoding Model: An Interview with Stuart Hall. In: CRUZ, J.; LEWIS, J. (Org.). *Viewing, Reading, Listening.* Audiences And Cultural Reception. Boulder/Oxford: Westview Press, 1994. Tradução de Ana Carolina Escosteguy e Francisco Rüdiger.]

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. *Lenin and Philosophy.* London: New Left Books, 1971. [Tradução portuguesa: Lisboa: Estampa, 1974.]

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Reading Capital.* London: New Left Books, 1971. [Tradução brasileira: Rio de Janeiro: Zahar, 1979.]

BARTHES, R. *Elements of Semiology.* London: Jonathan Cape, 1967. [Tradução brasileira: São Paulo: Cultrix, 1972.]

BARTHES, R. *S/Z.* New York: Hill and Wang, 1974. [Tradução brasileira: Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.]

BARTHES, R. *The Pleasure of the Text.* London: Jenathan Cape, 1975. [Tradução brasileira: São Paulo: Perspectiva, 1973.]

BAUDRILLARD, Jean. *Simulations.* New York: Semiotexte, 1983. [Tradução portuguesa: Lisboa: Relógio d'Água, 1991.]

BENNETT, T.; WOOLLACOTT, J. *Bond and Beyond*: Fiction, Ideology and Social Process. London: Macmillan, 1987.

BRUNSDEN, C.; MORLEY, D. *Everyday Television* - Nationwide. London: BFI, 1979.

ECO, U. Towards a Semiotic Inquiry into the Television Message. *Working Papers in Cultural Studies*, CCCS, University of Birmingham, v. 3, 1972. [Tradução brasileira in: *Apocalípticos e integrados.* São Paulo: Perspectiva, 1972.]

ECO, U. *Travels in Hiperreality.* London: Picador, 1987. [Tradução brasileira (7ª ed.), Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.]

FISH, S. *Is There a Text in This Class?* The Authority of Interpretive Communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks.* London: Lawrence & Wishart, 1971. [Tradução portuguesa: Lisboa: Martins Fontes, s/d.]

HALL, S. Marx's Notes on Method: A "Reading" of the 1857 Introduction. *Working Papers in Cultural Studies*, CCCS, University of Birmingham, v. 6, 1974.

HALL, S. Encoding/Decoding. In: HALL, S. et al. (Ed.). *Culture, Media, Language.* London: Hutchinson, 1980.

HALL, S.; JEFFERSON, T. (Ed.) *Resistance Though Rituals.* London: Hutchinson, 1976.

LENTRICCHIA, F. *After the New Criticism.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LEWIS, J. The Encoding/Decoding Model: Criticisms and Redevelopments for Research on Decoding. *Media, Culture and Society*, v. 5, 1983.

MARX, K. 1857 - Introduction and 1859 - Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy. London: Lawrence & Wishart, 1971. [Tradução brasileira: São Paulo: Martins Fontes, 1983.]

MORLEY, D. *The Nationwide Audience.* London: BFI, 1980.

MORLEY, D. *Family Televison.* London: Comedia, 1986.

SAUSSURE, F. *Course in General Linguistics.* London: Fontana, 1974. [Tradução brasileira: São Paulo: Cultrix, 1969.]

CODIFICAÇÃO/DECODIFICAÇÃO

Tradicionalmente, a pesquisa em comunicação de massa tem concebido o processo comunicativo em termos de um circuito. Esse modelo tem sido criticado pela sua linearidade — emissor/mensagem/receptor; por sua concentração no nível da troca de mensagens; e pela ausência de uma concepção estruturada dos diferentes momentos enquanto complexa estrutura de relações. Mas é também possível (e útil) pensar esse processo em termos de uma estrutura produzida e sustentada através da articulação de momentos distintos, mas interligados — produção, circulação, distribuição/consumo, reprodução. Isto seria pensar o processo como uma "complexa estrutura em dominância", sustentada através da articulação de práticas conectadas, em que cada qual, no entanto, mantém sua distinção e tem sua modalidade específica, suas próprias formas e condições de existência. Esta segunda abordagem, homóloga à que forma o esqueleto da produção de mercadorias apresentada nos *Grundrisse* de Marx e em *O capital*, tem a vantagem de destacar mais claramente a forma na qual um contínuo circuito — produção-distribuição-produção — pode ser sustentado através de uma "passagem de formas".[1] Ela destaca também a especificidade das formas nas quais o produto do processo "aparece" em cada momento e, portanto, o que distingue a "produção" discursiva de outros tipos de produção em nossa sociedade e nos sistemas de meios de comunicação modernos.

O "objeto" de tais práticas é composto por significados e mensagens sob a forma de signos-veículo de um tipo específico, organizados, como qualquer forma de comunicação ou

linguagem, pela operação de códigos dentro da corrente sintagmática de um discurso. Os aparatos, relações e práticas de produção, aparecem, assim, num certo momento (o momento da "produção/circulação"), sob a forma de veículos simbólicos constituídos dentro das regras de "linguagem". É nessa forma discursiva que a circulação do "produto" se realiza. O processo, desta maneira, requer, do lado da produção, seus instrumentos materiais — seus "meios" — bem como seus próprios conjuntos de relações sociais (de produção) — a organização e combinação de práticas dentro dos aparatos de comunicação. Mas é sob a forma *discursiva* que a circulação do produto se realiza, bem como sua distribuição para diferentes audiências. Uma vez concluído, o discurso deve então ser traduzido — transformado de novo — em práticas sociais, para que o circuito ao mesmo tempo se complete e produza efeitos. Se nenhum "sentido" é apreendido, não pode haver "consumo". Se o sentido não é articulado em prática, ele não tem efeito. O valor dessa abordagem é que, enquanto cada um dos momentos, em articulação, é necessário ao circuito como um todo, nenhum momento consegue garantir inteiramente o próximo, com o qual está articulado. Já que cada momento tem sua própria modalidade e condições de existência, cada um pode constituir sua própria ruptura ou interrupção da "passagem das formas" de cuja continuidade o fluxo de produção efetiva (isto é, a "reprodução") depende. Assim, embora de modo algum se queira restringir a pesquisa "a seguir apenas aquelas pistas que emergem das análises de conteúdo",[2] devemos reconhecer que a forma discursiva da mensagem tem uma posição privilegiada na troca comunicativa (do ponto de vista da circulação) e que os momentos de "codificação" e "decodificação", embora apenas "relativamente autônomos" em relação ao processo comunicativo como um todo, são momentos *determinados*. Um evento histórico "bruto" não pode, *nessa forma*, ser transmitido, digamos, por um telejornal. Os acontecimentos só podem ser significados [***be signified***] dentro das formas visuais e auditivas do discurso televisivo. No momento em que um evento histórico é posto sob o signo do discurso, ele é sujeito a toda a complexidade das "regras" formais pelas quais a linguagem significa. Por isso, paradoxalmente, o acontecimento deve se tornar uma "narrativa" antes que

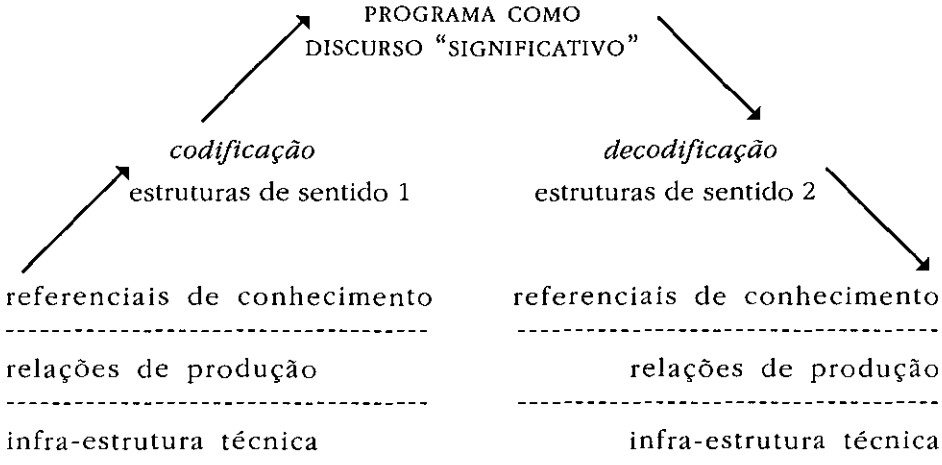
possa se tornar um *evento comunicativo*. Naquele momento, as sub-regras formais do discurso estão "em dominância", sem, é claro, subordinarem até seu apagamento o evento histórico que está sendo significado, as relações sociais nas quais as regras são postas em funcionamento ou as conseqüências políticas e sociais do evento terem sido significadas dessa maneira. A "forma-mensagem" é a necessária "forma de aparência" do evento na sua passagem da fonte para o receptor. Assim, a transposição para dentro e para fora da "forma-mensagem" (ou o modo de troca simbólica) não é um "momento" aleatório, que nós podemos considerar ou ignorar conforme nossa conveniência. A "forma-mensagem" é um momento determinado; embora, em outro nível, compreenda apenas os movimentos superficiais do sistema de comunicações e requeira, em um outro estágio, integração nas relações sociais do processo de comunicação como um todo, do qual forma apenas uma parte.

Dessa perspectiva geral, nós podemos, de forma grosseira, fazer uma caracterização do processo comunicativo da televisão. As estruturas institucionais de radiodifusão, com suas práticas e redes de produção, suas relações organizadas e infra-estruturas técnicas, são necessárias para produzir um programa. Aproveitando a analogia de *O capital*, esse é um "processo de trabalho" no modo discursivo. A produção, nesse caso, constrói a mensagem. Em um sentido, então, o circuito começa aqui. É claro que o processo de produção não é isento de seu aspecto "discursivo": ele também se constitui dentro de um referencial de sentidos e idéias: conhecimento útil sobre rotinas de produção, habilidades técnicas historicamente definidas, ideologias profissionais, conhecimento institucional, definições e pressupostos, suposições sobre a audiência e assim por diante delimitam a constituição do programa através de tal estrutura de produção. Além disso, embora as estruturas de produção da televisão originem os discursos televisivos, elas não constituem um sistema fechado. Elas tiram assuntos, tratamentos, agendas, eventos, equipes, imagens da audiência, "definições da situação" de outras fontes e outras formações discursivas dentro da estrutura sociocultural e política mais ampla da qual são uma parte diferenciada. Philip Elliot expressou

tal ponto sucintamente, dentro de um referencial mais tradicional, em sua discussão do modo como a audiência é, ao mesmo tempo, a "fonte" e o "receptor" da mensagem televisiva. Assim — usando os termos de Marx — circulação e recepção são, de fato, "momentos" do processo de produção na televisão e são reincorporados via um certo número de feedbacks indiretos e estruturados no próprio processo de produção. O consumo ou a recepção da mensagem da televisão é, assim, também ela mesma um "momento" do processo de produção no seu sentido mais amplo, embora este último seja "predominante" porque é "o ponto de partida para a concretização" da mensagem. Produção e recepção da mensagem televisiva não são, portanto, idênticas, mas estão relacionadas: são momentos diferenciados dentro da totalidade formada pelas relações sociais do processo comunicativo como um todo.

Em um certo ponto, contudo, as estruturas de radiodifusão devem produzir mensagens codificadas na forma de um discurso significativo. As relações de produção institucionais e sociais devem passar sob as regras discursivas da linguagem para que seu produto seja "concretizado". Isso inicia um outro momento diferenciado, no qual as regras formais do discurso e linguagem estão em dominância. Antes que essa mensagem possa ter um "efeito" (qualquer que seja sua definição), satisfaça uma "necessidade" ou tenha um "uso", deve primeiro ser apropriada como um discurso significativo e ser significativamente decodificada. É esse conjunto de significados decodificados que "tem um efeito", influencia, entretém, instrui ou persuade, com conseqüências perceptivas, cognitivas, emocionais, ideológicas ou comportamentais muito complexas. Em um momento "determinado", a estrutura emprega um código e produz uma "mensagem"; em outro momento determinado, a "mensagem" desemboca na estrutura das práticas sociais pela via de sua decodificação. Estamos agora plenamente cientes de que esse retorno às práticas de recepção e "uso" da audiência não pode ser entendido em termos simplesmente comportamentais. Os processos típicos identificados na pesquisa positivista sobre elementos isolados — efeitos, usos e gratificações — são eles próprios ordenados por estruturas de compreensão, bem como são produzidos por relações econômicas e sociais, que

moldam sua "concretização" no ponto final da recepção e que permitem que os significados expressos no discurso sejam transpostos para a prática ou a consciência (para adquirir valor de uso social ou efetividade política).



Nitidamente, o que chamamos no diagrama de "estruturas de significado 1" e "estruturas de significado 2" podem não ser iguais. Elas não constituem uma "identidade imediata". Os códigos de codificação e decodificação podem não ser perfeitamente simétricos. Os graus de simetria — ou seja, os graus de "compreensão" e "má-compreensão" na troca comunicativa — dependem dos graus de simetria/assimetria (relações de equivalência) estabelecidos entre as posições das "personificações" — codificador-produtor e decodificador-receptor. Mas isso, por sua vez, depende dos graus de identidade/não-identidade entre os códigos que perfeitamente ou imperfeitamente transmitem, interrompem ou sistematicamente distorcem o que está sendo transmitido. A falta de adequação entre os códigos tem a ver em grande parte com as diferenças estruturais de relação e posição entre transmissores e audiências, mas também tem algo a ver com a assimetria entre os códigos da "fonte" e do "receptor" no momento da transformação para dentro e para fora da forma discursiva. O que são chamadas de "distorções" ou "mal-entendidos" surgem precisamente da *falta de equivalência* entre

os dois lados na troca comunicativa. Mais uma vez, isso define a "autonomia relativa", mas também a "determinação", da entrada e saída da mensagem em seus momentos discursivos.

A aplicação desse paradigma rudimentar já começou a transformar nosso entendimento do velho termo "conteúdo" da televisão. Estamos apenas começando a entender como ele também pode transformar nosso entendimento da recepção da audiência, bem como sua "leitura" e resposta. Começos e finais foram anunciados anteriormente na pesquisa em comunicação, portanto devemos ser cautelosos. Mas parece haver alguma razão para se pensar que uma fase bem nova e instigante na chamada pesquisa de audiência, de um novo tipo pode estar se abrindo. Em ambas as pontas da cadeia comunicativa o uso do paradigma semiótico promete dissipar o persistente behaviorismo que tem perseguido a pesquisa dos *mass media* por tanto tempo, sobretudo na sua abordagem de conteúdo. Embora saibamos que o programa televisivo não é um estímulo comportamental, como uma batida na rótula do joelho, parece ter sido quase impossível para os pesquisadores tradicionais conceituar o processo comunicativo sem cair em uma ou outra variante de um behaviorismo camuflado. Nós sabemos, como Gerbner observou, que as representações da violência na tela da TV "não são propriamente violência, mas mensagens sobre violência".[3] Porém, continuamos a pesquisar a questão da violência, por exemplo, como se fôssemos incapazes de compreender essa distinção epistemológica.

O signo televisivo é um signo complexo. Ele é constituído pela combinação de dois tipos de discurso, o visual e o auditivo. Além do mais é um signo icônico, na terminologia de Peirce, porque "possui algumas das propriedades da coisa representada".[4] Este é um ponto que tem levado a grandes confusões e tem sido o terreno de uma intensa controvérsia no estudo da linguagem visual. Uma vez que o discurso visual traduz um mundo tridimensional em planos bidimensionais, ele não pode, é claro, *ser* o referente ou o conceito que significa. O cão, no filme, pode latir, mas não consegue morder! A realidade existe fora da linguagem, mas é constantemente mediada pela linguagem ou através dela: e o que nós podemos saber e dizer tem de ser produzido no discurso e através dele. O "conhecimento" discursivo é o produto não da transparente

representação do "real" na linguagem, mas da articulação da linguagem em condições e relações reais. Assim, não há discurso inteligível sem a operação de um código. Os signos icônicos são, portanto, signos codificados também — mesmo que aqui os códigos trabalhem de forma diferente daquela de outros signos. Não há grau zero em linguagem. Naturalismo e "realismo" — a aparente fidelidade da representação à coisa ou ao conceito representado — é o resultado, o efeito, de uma certa articulação específica da linguagem sobre o "real". É o resultado de uma prática discursiva.

Certos códigos podem, é claro, ser tão amplamente distribuídos em uma cultura ou comunidade de linguagem específica, e serem aprendidos tão cedo, que aparentam não terem sido construídos — o efeito de uma articulação entre signo e referente — mas serem dados "naturalmente". Nesse sentido, simples signos visuais parecem ter alcançado uma "quase-universalidade", embora permaneçam evidências de que até mesmo códigos visuais aparentemente "naturais" sejam específicos de uma dada cultura. Isto não significa que nenhum código tenha interferido, mas, antes, que os códigos foram profundamente *naturalizados*. A operação de códigos naturalizados revela não a transparência e "naturalidade" da linguagem, mas a profundidade, o caráter habitual e a quase-universalidade dos códigos em uso. Eles produzem reconhecimentos aparentemente "naturais". Isso produz o efeito (ideológico) de encobrir as práticas de codificação presentes. Mas não devemos deixar que as aparências nos enganem. Na verdade, o que os códigos naturalizados demonstram é o grau de familiaridade que se produz quando há um alinhamento fundamental e uma reciprocidade — a consecução de uma equivalência — entre os lados codificador e decodificador de uma troca de significados. O funcionamento dos códigos, no lado da decodificação, irá freqüentemente assumir o status de percepções naturalizadas. Isso nos leva a pensar que o signo visual para "vaca" realmente *é* (em vez de *representa*) o animal. Mas se nós pensarmos na representação visual de uma vaca em um manual de pecuária — e, ainda mais, no signo lingüístico "vaca" — nós podemos ver que ambos, em graus diferentes, são *arbitrários* em relação ao conceito do animal que representam. A articulação de um signo arbitrário — seja visual ou verbal — com o conceito de um refe-

rente é o produto não da natureza, mas de uma convenção, e o convencionalismo dos discursos requer a intervenção e o apoio dos códigos. Dessa maneira, Eco argumenta que os signos icônicos "parecem com objetos do mundo real porque reproduzem as condições perceptivas (ou seja, os códigos) de quem os vê".[5] Contudo, essas "condições de percepção" são o resultado de um conjunto de operações altamente codificadas, ainda que virtualmente inconscientes — são decodificações. Isto é verdade para as imagens fotográficas ou televisivas, assim como para qualquer outro signo. Signos icônicos são, entretanto, particularmente vulneráveis a serem "lidos" como naturais, porque os códigos de percepção visual são amplamente distribuídos e porque esse tipo de signo é menos arbitrário do que um signo lingüístico. O signo lingüístico "vaca" não possui *nenhuma* das propriedades da coisa representada, ao passo que o signo visual parece possuir *algumas* dessas propriedades.

Isso nos ajuda a esclarecer uma confusão na teoria lingüística atual e a definir precisamente como alguns conceitos-chave estão sendo usados neste texto. A teoria lingüística freqüentemente emprega a distinção entre "conotação" e "denotação". O termo "denotação" é amplamente equiparado com o sentido literal de um signo: já que esse sentido literal é quase universalmente reconhecido, sobretudo quando se trata do discurso visual, a "denotação" tem sido muitas vezes confundida com a transcrição literal da "realidade" para a linguagem e, portanto, com um "signo natural", que é produzido sem a intervenção de códigos. A "conotação" é, por outro lado, empregada para simplesmente referir-se aos sentidos menos fixos e, portanto, mais convencionalizados e mutáveis, sentidos associativos que variam claramente de instância para instância e, portanto, devem depender da intervenção de códigos.

Nós *não* utilizamos a distinção entre denotação e conotação dessa forma. No nosso ponto de vista, a distinção é somente *analítica*. Ela é útil, na análise, por permitir o uso de um método prático que distingue aqueles aspectos de um signo que parecem ser considerados, em qualquer comunidade de linguagem e a qualquer tempo, como o seu sentido "literal" (denotação), dos significados que se geram em associação com o signo (conotação). Mas as distinções analíticas

não devem ser confundidas com as distinções do mundo real. Muito poucas vezes os signos organizados em um discurso significarão *somente* seus sentidos "literais", isto é, um sentido quase universalmente consensual. Em um discurso de fato emitido, a maioria dos signos combinará seus *aspectos* denotativos e conotativos (conforme redefinido acima). Pode-se, então, perguntar por que manter essa distinção. É, em grande medida, uma questão de valor analítico. É porque os signos parecem adquirir seu valor ideológico pleno — parecem estar abertos à articulação com discursos e sentidos ideológicos mais amplos — no nível dos seus sentidos "associativos" (ou seja, no nível da conotação) — pois aqui os sentidos *não* são aparentemente fixados numa percepção natural (ou seja, eles não estão plenamente naturalizados) e a fluidez de seu sentido e associação pode ser mais completamente explorada e transformada.[6] Portanto, é no *nível* conotativo do signo que as ideologias alteram e transformam a significação. Nesse nível, podemos ver mais claramente a intervenção ativa da ideologia dentro do discurso e sobre ele: aqui o signo está aberto para novas ênfases e, segundo Volochínov, entra plenamente na disputa pelos sentidos — a luta de classes na linguagem.[7] Isto não quer dizer que a denotação ou o sentido "literal" esteja fora da ideologia. Na verdade, poderíamos dizer que seu valor ideológico está fortemente *fixado*, justamente por ter-se tornado tão plenamente universal e "natural". Desse modo, os termos "denotação" e "conotação" são meramente ferramentas analíticas úteis para se distinguir, em contextos específicos, os diferentes níveis em que as ideologias e os discursos se cruzam, e não a presença ou ausência de ideologia na linguagem.[8]

O nível de conotação do signo visual, de sua referência contextual e de seu posicionamento em diferentes campos discursivos de sentido e associação, é justamente onde os signos *já codificados* se interseccionam com os códigos semânticos profundos de uma cultura e, assim, assumem dimensões ideológicas adicionais e mais ativas. Podemos tomar um exemplo do discurso publicitário. Aí, tampouco, há "denotação pura" e certamente nenhuma representação "natural". Na publicidade, todo signo visual conota uma qualidade, situação, valor ou inferência que está presente como uma implicação ou sentido implícito, dependendo do posicio-

namento conotativo. No exemplo de Barthes, o suéter sempre significa "uma vestimenta quente" (denotação) e, portanto, a atividade/valor de "manter-se aquecido". Mas é também possível, em níveis mais conotativos, significar a "chegada do inverno" ou "um dia frio". E, nos subcódigos especializados da moda, o suéter pode conotar também um estilo em voga na *haute couture* ou, alternativamente, um estilo informal de se vestir. Mas, colocado contra o fundo visual correto e posicionado pelo subcódigo romântico, pode conotar "longa caminhada de outono no bosque".[9] Códigos dessa ordem claramente estabelecem relações para o signo com o universo mais amplo das ideologias em uma sociedade. Esses códigos são os meios pelos quais o poder e a ideologia são levados a significar em discursos específicos. Eles remetem os signos aos "mapas de sentido" dentro dos quais qualquer cultura é classificada; e esses "mapas da realidade social" contêm "inscritos" toda uma série de significados sociais, práticas e usos, poder e interesse. Segundo Barthes, os níveis conotativos dos significantes "têm uma estreita relação com a cultura, o conhecimento, a história e é através deles, por assim dizer, que o meio ambiente invade o sistema lingüístico e semântico. Eles são, de alguma forma, os fragmentos da ideologia."[10]

O chamado nível denotativo do signo televisivo é fixado por certos códigos (restritos ou "fechados") bastante complexos. Mas o nível conotativo, apesar de também ser limitado, é mais aberto, sendo objeto de *transformações* mais ativas, que exploram seus valores polissêmicos. Qualquer signo já constituído é potencialmente transformável em mais de uma configuração conotativa. Polissemia, entretanto, não deve ser confundida com pluralismo. Os códigos conotativos *não* são iguais entre si. Toda sociedade ou cultura tende, com diversos graus de clausura, a impor suas classificações do mundo social, cultural e político. Essas classificações constituem uma *ordem cultural dominante*, apesar de esta não ser nem unívoca nem incontestável. A questão da "estrutura dos discursos em dominância" é um ponto crucial. As diferentes áreas da vida social parecem ser dispostas dentro de domínios discursivos hierarquicamente organizados através de *sentidos dominantes* ou *preferenciais*. Acontecimentos novos,

polêmicos ou problemáticos que rompem nossas expectativas ou vão contra os "construtos do senso comum", o conhecimento "dado como certo" das estruturas sociais, devem ser atribuídos ou alocados aos seus respectivos domínios discursivos, antes que "façam sentido". A maneira mais comum de "mapeá-los" é atribuir o novo a algum domínio dos "mapas existentes da realidade social problemática". Dizemos *dominante* e não "determinado", porque é sempre possível ordenar, classificar, atribuir e decodificar um acontecimento dentro de mais de um "mapeamento". Mas dizemos "dominante" porque, de fato, existe um padrão de "leituras preferenciais", e ambos — dominante e determinado — têm uma ordem institucional/política/ideológica impressa neles e ambos se institucionalizaram.[11] Os domínios dos "sentidos preferenciais" têm, embutida, toda a ordem social enquanto conjunto de significados, práticas e crenças: o conhecimento cotidiano das estruturas sociais, do "modo como as coisas funcionam para todos os propósitos práticos nesta cultura"; a ordem hierárquica do poder e dos interesses e a estrutura das legitimações, restrições e sanções. Por isso, para esclarecer um "mal-entendido" em relação ao nível conotativo, devemos nos referir (*através* de códigos) às ordenações da vida social, do poder político e econômico e da ideologia. Além disso, como esses mapas são "estruturados em dominância" mas não são fechados, o processo comunicativo não consiste na atribuição não-problemática de cada item visual à sua posição dentro de um conjunto de códigos pré-arranjados, mas sim em *regras perfomativas*; ou seja, regras de competência e uso, de lógica aplicada — que buscam ativamente *reforçar* ou *pre-ferir* um domínio semântico a outro e incluir e excluir itens dos conjuntos de sentido apropriados. A semiologia formal tem muito freqüentemente negligenciado essa prática de *trabalho interpretativo*, embora isso constitua, de fato, as reais relações nas práticas de difusão televisivas.

Ao falarmos de *sentidos dominantes*, então, não estamos nos referindo a um processo de mão única, que governa a forma como todos os acontecimentos serão significados. Esse processo consiste no trabalho necessário para fazer cumprir, conquistar plausibilidade para exigir legitimamente uma *decodificação* do evento dentro do limite das definições

dominantes nas quais esse evento tem sido significado conotativamente. Do ponto de vista de Terni:

> Pela palavra *leitura* entendemos não somente a capacidade de identificar e de decodificar um certo número de signos, mas, também, a capacidade subjetiva de pô-los em uma relação criativa entre si e com outros signos: uma capacidade que é, em si mesma, a condição da plena consciência de todo o ambiente em que se está inserido.[12]

Nossa discordância aqui é em relação à noção de "capacidade subjetiva", como se o referente de um discurso televisivo fosse um fato objetivo, mas o nível interpretativo fosse um assunto individual e particular. O caso parece ser o contrário. A prática televisiva assume responsabilidade "objetiva" (isto é, sistêmica) precisamente pelas relações que os signos distintos estabelecem uns com os outros em qualquer ocorrência discursiva e, por isso, essa prática continuamente rearranja, delimita e prescreve em qual "consciência de todo o ambiente" esses itens estão organizados.

Isso nos leva à questão dos mal-entendidos. Produtores de televisão que acham que não conseguem passar sua mensagem freqüentemente se preocupam em eliminar falhas na cadeia de comunicação, de modo a facilitar a "eficácia" de sua comunicação. Muita pesquisa que defende a objetividade das "análises politicamente orientadas" reproduz esse objetivo administrativo ao tentar descobrir quanto da mensagem a audiência relembra e ao tentar melhorar o grau de seu entendimento. Não há dúvida de que mal-entendidos do tipo literal existem. O telespectador não conhece os termos empregados, não consegue acompanhar a complexa lógica argumentativa ou da exposição, não está familiarizado com a linguagem, considera os conceitos demasiado estranhos ou difíceis ou as exposições narrativas vão além de sua capacidade de compreensão. Mais freqüentemente, no entanto, os produtores se preocupam com a possibilidade de a audiência falhar em captar o sentido por eles pretendido. O que eles realmente estão dizendo é que os telespectadores não estão operando dentro do código "preferencial" ou "dominante". Seu ideal é o de uma "comunicação perfeitamente transparente". Ao contrário, aquilo com que eles têm realmente de se confrontar é com a "comunicação sistematicamente distorcida".[13]

Nos últimos anos, diferenças desse tipo têm sido habitualmente explicadas pela referência à "percepção seletiva". Essa é a brecha pela qual o pluralismo residual evita as compulsões de um processo altamente estruturado, assimétrico e não-equivalente. É claro que sempre haverá leituras individuais, particulares ou variantes. Mas a "percepção seletiva" quase nunca é tão seletiva, aleatória ou privatizada quanto o conceito sugere. Os padrões exibem agrupamentos significativos ao longo das variantes individuais. Qualquer nova abordagem para o estudo das audiências terá, portanto, que começar com uma crítica à teoria da "percepção seletiva".

Argumentou-se anteriormente que, já que não existe uma necessária correspondência entre codificação e decodificação, a primeira pode tentar "pre-ferir", mas não pode prescrever ou garantir a segunda, que tem suas próprias condições de existência. A menos que seja disparadamente aberrante, a codificação produz a formação de alguns dos limites e parâmetros dentro dos quais as decodificações vão operar. Se não houvesse limites, as audiências poderiam simplesmente ler qualquer coisa que quisessem dentro das mensagens. Sem dúvida, alguns mal-entendidos desse tipo existem. Mas a vasta gama deve conter *algum* grau de reciprocidade entre os momentos da codificação e decodificação; do contrário não poderíamos falar de uma efetiva troca comunicativa. Apesar disso, essa "correspondência" não é dada, mas construída. Não é "natural", mas produto de uma articulação entre dois momentos distintos. E a codificação não pode determinar ou garantir, de forma simples, quais os códigos de decodificação que serão empregados. De outro modo, a comunicação seria um circuito perfeitamente equivalente e cada mensagem seria uma instância de "comunicação perfeitamente transparente". Portanto, devemos pensar nas várias articulações em que a codificação/decodificação podem ser combinadas. Para explicar isso oferecemos uma análise hipotética de algumas possíveis posições de decodificação, de modo a reforçar a idéia da "não necessária correspondência".[14]

Identificamos *três* posições hipotéticas a partir das quais a decodificação de um discurso televisivo pode ser construída. Estas precisam ser empiricamente testadas e refinadas. Mas o argumento de que as decodificações não derivam inevitavelmente das codificações, que elas não são idênticas, reforça o

argumento da correspondência "não necessária". Isso também ajuda a desconstruir o sentido comum de "mal-entendido" em termos de uma teoria da "comunicação sistematicamente distorcida".

A primeira posição hipotética refere-se à *posição hegemônica-dominante.* Quando o telespectador se apropria do sentido conotado de, digamos, um telejornal ou um programa de atualidades, de forma direta e integral, e decodifica a mensagem nos termos do código referencial no qual ela foi codificada, podemos dizer que o telespectador *está operando dentro do código dominante.* Esse é o caso ideal-típico de "comunicação perfeitamente transparente" ou o caso mais próximo, para todos os efeitos. Dentro disso, podemos distinguir as posições produzidas pelo *código profissional.* Essa é a posição (produzida pelo que, talvez, devêssemos identificar como a operação de um "metacódigo") que os profissionais da radiodifusão assumem quando codificam uma mensagem que *já* recebeu significado de uma maneira hegemônica. O código profissional é "relativamente independente" do código dominante, já que aplica critérios e operações de transformação próprios, especialmente aqueles de natureza técnica e prática. O código profissional, contudo, opera *dentro* da "hegemonia" do código dominante. Na verdade, ele serve para reproduzir as definições dominantes precisamente porque coloca entre parênteses seu caráter hegemônico e opera com códigos profissionais deslocados, que destacam questões aparentemente técnicas e neutras, como as da qualidade visual, dos valores — da notícia e da apresentação, da qualidade televisiva, do "profissionalismo" etc. As interpretações hegemônicas, digamos, da política da Irlanda do Norte, ou do golpe chileno ou, ainda, do Estatuto sobre as Relações Industriais, são geradas, sobretudo, pelas elites política e militar: a escolha específica da ocasião e do formato de uma exposição, a seleção de pessoal, a escolha de imagens e a encenação dos debates são feitos e combinados através da operação do código profissional. Como os profissionais da televisão são capazes de operar com códigos próprios "relativamente autônomos" *e ao mesmo tempo* agir de tal forma que reproduzem (não sem contradições) a significação hegemônica dos acontecimentos é uma questão complexa, que não pode ser melhor explicitada aqui. Basta dizer que os profissionais estão ligados às elites decisórias não somente através da posição institucional

das próprias emissoras enquanto "aparelho ideológico",[15] mas também pela estrutura de *acesso* (ou seja, o recurso excessivo e sistemático a pessoas da elite e à sua "definição da situação" na televisão). Podemos inclusive dizer que os códigos profissionais servem para reproduzir definições hegemônicas, especificamente por *não* inclinarem *abertamente* suas operações em uma direção dominante: a reprodução ideológica, portanto, acontece aqui inadvertidamente, inconscientemente, "pelas costas dos homens".[16] Obviamente, conflitos, contradições e até mesmo mal-entendidos surgem regularmente entre as significações profissionais e dominantes e seus agenciamentos significativos.

A segunda posição que identificaríamos é a do *código negociado*. Provavelmente, a maioria das audiências compreende bastante bem o que foi definido de maneira dominante e recebeu um significado de forma profissional. Entretanto, as definições dominantes são hegemônicas precisamente porque representam definições de situações e eventos que estão "em dominância", (*globais*). As definições dominantes conectam eventos, implicitamente ou explicitamente, a grandes totalizações, às grandes visões de mundo sintagmáticas. Elas assumem "perspectivas globais" sobre as questões, associam os acontecimentos ao "interesse nacional" ou à geopolítica, mesmo que essas relações sejam estabelecidas de maneira truncada, invertida ou mistificada. A definição de um ponto de vista hegemônico é: (a) que define dentro de seus termos o horizonte mental, o universo de significados possíveis e de todo um setor de relações em uma sociedade ou cultura; e (b) que carrega consigo o selo da legitimidade — parece coincidir com o que é "natural", "inevitável" ou "óbvio" a respeito da ordem social. Decodificar, dentro da *versão negociada*, contém uma mistura de elementos de adaptação e de oposição: reconhece a legitimidade das definições hegemônicas para produzir as grandes significações (abstratas), ao passo que, em um nível mais restrito, situacional (localizado), faz suas próprias regras — funciona com as exceções à regra. Confere posição privilegiada às definições dominantes dos acontecimentos, enquanto se reserva o direito de fazer uma aplicação mais negociada às "condições locais" e às suas próprias posições mais *corporativas*. Essa versão negociada da ideologia dominante está, portanto, atravessada por contradições, apesar de que isso só se torna visível em

algumas ocasiões. Os códigos negociados operam através do que podemos chamar de lógicas específicas ou localizadas: essas lógicas são sustentadas por sua relação diferencial e desigual com os discursos e as lógicas do poder. O exemplo mais simples de um código negociado é aquele que governa a resposta de um trabalhador à idéia de que um Estatuto sobre Relações Industriais limite o direito de greve ou à proposta de um congelamento dos salários. Em termos do debate econômico sobre o "interesse nacional", o decodificador pode adotar a definição hegemônica, concordando que "todos devemos nos remunerar menos para combater a inflação". Contudo, isso pode ter pouca ou nenhuma relação com sua vontade de entrar em greve por melhor pagamento e condições, ou de se opor, no chão de fábrica ou no sindicato, ao Estatuto sobre Relações Industriais. Desconfiamos que a grande maioria dos ditos "mal-entendidos" surge das contradições e disjunções entre codificações hegemônico-dominantes e decodificações negociadas corporativamente. São esses desencontros de níveis que levam as elites e os profissionais a identificarem a "falha na comunicação".

Finalmente, é possível para um telespectador entender perfeitamente tanto a inflexão conotativa quanto a literal conferida a um discurso, mas, ao mesmo tempo, decodificar a mensagem de uma maneira *globalmente* contrária. Ele ou ela destotaliza a mensagem no código preferencial para retotalizá-la dentro de algum referencial alternativo. Esse é o caso do telespectador que ouve um debate sobre a necessidade de limitar os salários, mas "lê" cada menção ao "interesse nacional" como "interesse de classe". Ele ou ela está operando com o que chamamos de *código de oposição.* Um dos momentos políticos mais significativos (eles também coincidem com os momentos de crise dentro das próprias empresas de televisão, por razões óbvias) é aquele em que os acontecimentos que são normalmente significados e decodificados de maneira negociada começam a ter uma leitura contestatária. Aqui se trava a "política da significação" — a luta no discurso.

[HALL, S. Encoding/Decoding. *Culture, Media, Language*: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979. London: Hutchinson, 1980. Tradução de Ana Carolina Escosteguy e Francisco Rüdiger]

NOTAS

[1] Para uma explicação e um comentário sobre as implicações metodológicas do argumento de Marx, ver: HALL, S. A Reading of Marx's 1857 *Introduction to the Grundrisse*. *WPCS*, n. 6, 1974.

[2] HALLORAN, J. D. Understanding Television. University of Leicester, 1973. Trabalho apresentado no Colóquio do Conselho de Europa sobre "Compreender a Televisão".

[3] GERBNER, G. et al. *Violence in TV Drama*: A Study of Trends and Symbolic Functions. The Annenberg School, University of Pennsylvania, 1970.

[4] PEIRCE, Charles. Speculative Grammar. *Collected Papers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1958.

[5] ECO, Umberto. Articulations of the Cinematic Code. *Cinematics*, n. 1.

[6] Ver essa discussão em HALL, S. Determinations of News Photographs. *WPCS*, n. 3, 1972.

[7] VOLOCHÍNOV. *Marxism and the Philosophy of Language*. The Seminar Press, 1973.

[8] Para um esclarecimento parecido, ver: HECK, Marina Camargo. Ideological Dimensions of Media Messages. CCCS. *Culture, Media, Language*: Working Papers in Cultural Studies 1972-1979. London: Hutchinson, 1980. p. 122-127.

[9] BARTHES, Roland. Rhetoric of the Image. *WPCS*, n. 1, 1971.

[10] BARTHES, Roland. *Elements of Semiology*. Cape, 1967. [Tradução brasileira: 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1988.]

[11] Para uma crítica extensa de "leitura preferencial", ver: O'SHEA, Alan. Preferred Reading. CCCS. University of Birmingham. Mimeografado.

[12] TERNI, P. Memorandum. University of Leicester, 1973. (Trabalho apresentado no Colóquio do Conselho de Europa sobre "Compreender a Televisão".)

[13] HABERMAS, J. Systematically Distorted Communications. In: DRETZEL, P. (Org.). *Recent Sociology*, 2, Collier-Macmillan, 1970. A frase é de Habermas, contudo, usa-se aqui em outro sentido.

[14] Para uma formulação sociológica que se aproxima, de algumas maneiras, às posições esboçadas aqui, sem passar pela discussão da teoria do discurso, ver: PARKIN, Frank. *Class Inequality and Political Order*. Macgibbon and Kee, 1971.

[15] Ver: ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: _____. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books, 1971. [*Aparelhos ideológicos de Estado*. 2. ed. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985.]

[16] Uma versão mais detalhada desse argumento encontra-se em: HALL, Stuart. The External/ Internal Dialectic in Broadcasting. *4th Symposium on Broadcasting*, University of Manchester, 1972; e HALL. Broadcasting and the State: the Independence/Impartiality Couplet, *IAMCR Symposium*, University of Leicester, 1976. (CCCS, Mimeografado).

PARTE 5

STUART HALL POR STUART HALL

A FORMAÇÃO DE UM INTELECTUAL DIASPÓRICO

UMA ENTREVISTA COM STUART HALL, DE KUAN-HSING CHEN

A SITUAÇÃO COLONIAL

Kuan-Hsing Chen: Em seu último trabalho sobre raça e etnia, a diáspora parece ter se tornado uma figura central — um dos pontos críticos sobre o qual a questão da identidade cultural é articulada; em certos momentos, fragmentos de sua própria experiência diaspórica foram narrados de forma impactante, para abordar problemáticas políticas e teóricas.[1] Meu interesse é saber como as especificidades de várias trajetórias históricas vieram a moldar sua experiência, sua própria posição política e intelectual.

Stuart Hall: Eu nasci e cresci na Jamaica em uma família de classe média. Meu pai passou a maior parte de sua vida produtiva na United Fruit Company. Ele foi o primeiro jamaicano a ser promovido em cada emprego que teve; antes dele, esses empregos eram ocupados por pessoas provenientes do escritório central nos Estados Unidos. O que é importante compreender são as frações de classe e de cor das quais meus pais vieram. As famílias de meus pais eram ambas de classe média, mas de diferentes origens. Meu pai pertencia à classe média baixa de cor. Seu pai tinha uma drogaria numa vila pobre no campo, fora de Kingston. Etnicamente, a família era bem mista — composta de africanos, indianos,

portugueses e judeus. Já a família de minha mãe era de cor bem mais clara. Se você tivesse conhecido o tio dela, pensaria que ele era um inglês expatriado, quase branco, ou o que nós chamaríamos de "branco local". Ela foi adotada por uma tia, cujos filhos — um advogado e outro médico — se formaram na Inglaterra. Ela cresceu em uma linda casa na colina, perto da propriedade onde a família morava. Culturalmente presentes em minha própria família estavam, conseqüentemente, a classe média baixa jamaicana, rural, de pele evidentemente escura, bem como esta outra fração, de pele clara, anglófila e ligada aos antigos engenhos.

Desde o início, então, o que era encenado em minha família, em termos culturais, era o conflito entre o local e o imperial no contexto colonizado. Ambas as frações de classe se opunham à cultura da maioria, do povo negro jamaicano pobre: altamente preconceituosas em relação a raça e cor, identificavam-se com os colonizadores.

Eu era o membro mais escuro da minha família. A história que sempre foi contada em minha família como uma piada, era de que, quando nasci, minha irmã, que era muito mais clara que eu, olhou dentro do berço e disse: "De onde vocês tiraram esse bebê *coolie*"? Ora, *coolie* é a palavra depreciativa na Jamaica que designava um indiano pobre, considerado o mais humilde entre os humildes. Assim, ela não diria "de onde vocês tiraram esse bebê negro?", já que naquele ambiente era impensável que ela pudesse ter um irmão negro. Mas ela notou, sim, que eu era de uma cor diferente da sua. Isto é muito comum nas famílias de cor da classe média jamaicana, porque elas são o produto de relações entre os escravos africanos e os senhores de escravos europeus, e os filhos então nascem com tons de pele diferentes.

Por causa disso, fui sempre identificado em minha família como alguém de fora, aquele que não se adequava, o que era mais negro que os outros, o "pequeno *coolie*" etc. E desempenhei esse papel o tempo todo. Meus amigos da escola, muitos dos quais provinham de famílias de classe média respeitáveis, porém mais escuros que eu, não eram aceitos em minha casa. Meus pais não achavam que eu estivesse fazendo amizade com as pessoas certas. Eles sempre me encorajavam a relacionar-me mais com amigos da classe

média, de cor mais clara, o que eu não fazia. Em vez disso, me afastei emocionalmente da minha família e fiz amizades em outros lugares. Passei minha adolescência negociando esses espaços culturais.

Meu pai queria que eu fosse um esportista. Queria que eu freqüentasse os clubes que ele freqüentava. Mas eu sempre achava que ele próprio não se encaixava muito bem naquele ambiente. Ele ficava tentando entrar naquele mundo. Os ingleses apenas o toleravam. Eu percebia como eles o tratavam com um respeito que marcava sua inferioridade. Eu odiava aquilo mais do que tudo. Não era só porque ele pertencia a um mundo que eu rejeitava. Eu não podia entender como ele não percebia o quanto eles o desprezavam. Dizia a mim mesmo: "Você não entende que quando vai àquele clube eles acham que você é um intruso?" e "Mas você quer me colocar naquele lugar para ser humilhado do mesmo jeito?"

Por ter sido criada no contexto jamaicano do engenho, minha mãe se considerava praticamente inglesa. Ela pensava que a Inglaterra era a sua pátria e se identificava com o poder colonial. Tinha aspirações para a família, que, materialmente, a gente não conseguia acompanhar, mas ela insistia culturalmente.

Estou tentando dizer que vivi as tensões coloniais clássicas como parte da minha história pessoal. Minha própria formação e identidade foram construídas a partir de uma espécie de recusa dos modelos dominantes de construção pessoal e cultural aos quais fui exposto. Eu não quis pedir licença, como fez meu pai, para obter a aceitação da comunidade de negociantes expatriados, americanos ou ingleses. Não conseguia me identificar com aquele mundo antigo do engenho e suas raízes escravocratas, a que minha mãe se referia como uma "época de ouro". Sentia-me muito mais como um garoto jamaicano independente. Mas não havia espaço para isso enquanto posição subjetiva na cultura de minha família.

Ora, isso foi durante o crescimento do movimento de independência jamaicano. Quando era jovem estudante, era muito a favor dele. Tornei-me um antiimperialista e me identifiquei com a independência jamaicana. Mas minha família não. Eles nem sequer simpatizavam com as ambições de independência da burguesia nacional. Nesse sentido, eram

diferentes até de seus próprios amigos, os quais pensavam que, assim que a transição para a independência nacional começasse, "bem, pelo menos nós estaremos no poder". Meus pais, minha mãe especialmente, lamentaram mais que tudo o fim daquele antigo mundo colonial. Havia uma grande distância entre o que eles queriam para mim e como eu me identificava.

Kuan-Hsing Chen: Então, você está dizendo que sua propensão para a "revolta" veio, em parte, da sua situação jamaicana. Você pode explicar?

Stuart Hall: Na minha época de escola, quando eu era um aluno inteligente, estudioso e promissor e começava a me envolver politicamente, me interessei pelo que estava acontecendo na política, isto é, a formação dos partidos políticos jamaicanos, a emergência dos sindicatos e os movimentos trabalhistas depois de 1938, o início de um movimento nacionalista de independência ao final da guerra; tudo isso fazia parte de uma revolução pós-colonial ou descolonizadora. A Jamaica começou a buscar a independência assim que a guerra terminou. Então, jovens inteligentes como eu e meus amigos, de várias cores e posições sociais, se envolveram com o movimento, e era com isso que nos identificávamos. Ansiávamos pelo fim do imperialismo, por um governo jamaicano, pela autonomia jamaicana.

Kuan-Hsing Chen: Qual foi o seu desenvolvimento intelectual durante este primeiro período?

Stuart Hall: Freqüentei uma pequena escola primária, depois fui para um grande colégio. Na Jamaica havia várias grandes escolas para meninos e meninas, fortemente inspiradas nos modelos do sistema inglês de escolas particulares. Fazíamos as provas das escolas secundárias inglesas, os exames para obter o Certificado Escolar de Cambridge e o vestibular *A-level*. Não havia universidades locais, então quem quisesse cursar uma universidade teria que sair do país, estudar no Canadá, Estados Unidos ou na Inglaterra. Não havia ainda um currículo nacional. Só nos meus últimos dois anos de escola é que aprendi alguma coisa sobre a história e a geografia do Caribe. Foi uma educação muito "clássica", muito boa, porém, em termos acadêmicos, muito formal.

Estudei latim, história inglesa, história colonial inglesa, história européia, literatura inglesa etc. Mas, por causa do meu interesse político, também me interessei por outras questões. Para conseguir uma bolsa de estudos, era preciso ter mais de dezoito anos e eu era mais jovem; daí tive que prestar o vestibular nível A duas vezes, e passei três anos em lugar de dois, na fase final do colégio. No último ano, comecei a ler T. S. Eliot, James Joyce, Freud, Marx, Lenin e um pouco de literatura e poesia moderna. Minha leitura foi mais ampla que a educação comum, estreitamente acadêmica e de orientação britânica. Mas, tive uma formação típica de um membro da intelligentsia colonial.

Kuan-Hsing Chen: Você se lembra de alguém que influenciou seu desenvolvimento intelectual nessa época?

Stuart Hall: Não houve só uma pessoa, mas diversas e elas fizeram duas coisas por mim. Primeiro, me transmitiram um forte sentimento de autoconfiança e de realização acadêmica. Segundo, sendo professores, eles se identificavam com aquelas tendências nacionalistas emergentes. Embora fossem intensamente acadêmicos e de orientação inglesa, também estavam atentos ao crescimento do movimento nacionalista caribenho. Então, aprendi muito sobre isso com eles. Por exemplo, um barbadiano que estudou em Codrington College me ensinou latim e história antiga. Um escocês, ex-jogador de futebol do Corinthians de lá, fez com que eu elaborasse um trabalho final de história sobre assuntos da atualidade. O trabalho era a respeito da história do pós-guerra, sobre a guerra e o que aconteceu depois, o que não era lecionado normalmente. Estudei pela primeira vez a Guerra Fria, a Revolução Russa e a política americana. Fiquei interessado em assuntos internacionais e na África. Ele me fez conhecer certos textos políticos — embora principalmente para me "inocular" contra as perigosas idéias marxistas. Eu os devorei. Era membro da biblioteca local, chamada Instituto da Jamaica. A gente ia para lá aos sábados de manhã e líamos livros sobre a escravidão. Isso me introduziu na literatura caribenha. Comecei a ler escritores caribenhos. Na maioria das vezes, lia por conta própria, tentando compreendê-los e sonhando em um dia me tornar um escritor.

A guerra foi muito importante para mim. Eu era uma criança durante a guerra e ela foi uma experiência dominante. Não que tenhamos sido atacados ou qualquer coisa assim, mas foi uma presença real. Eu tinha bastante consciência disso. Jogava muitos jogos de guerra e aprendi muito sobre aqueles lugares e onde se localizavam. Aprendi sobre a Ásia acompanhando a guerra americana nas Filipinas. Aprendi sobre a Alemanha; só acompanhava os eventos históricos da época através da guerra. Quando olho para trás, vejo que só de olhar os mapas aprendi muito sobre a guerra, sobre a invasão do Oriente Médio, e "brincando de guerra" com meus amigos (com freqüência, eu era um general alemão e usava um monóculo!).

Kuan-Hsing Chen: Qual foi a importância de Marx ou da tradição marxista para você?

Stuart Hall: Bem, eu li os ensaios de Marx — *O manifesto comunista*, *O trabalho assalariado* e *O capital*; li Lenin sobre o imperialismo. Foram leituras importantes muito mais no contexto do colonialismo do que do capitalismo ocidental. As questões de classe estavam claramente presentes no debate político sobre o colonialismo na Jamaica, e também a questão da pobreza, o problema do desenvolvimento econômico etc. Muitos dos meus colegas, que foram para a universidade na mesma época que eu, estudaram Economia. Supunha-se que a Economia traria a resposta para a pobreza em que viviam países como a Jamaica, como conseqüência do imperialismo e do colonialismo. Portanto, eu estava interessado na questão econômica do ponto de vista colonial. Se tive alguma ambição naquela época, não era de entrar no ramo dos negócios, como meu pai, mas queria me tornar um advogado; ser advogado, na Jamaica, era o melhor caminho para a política. Ou eu poderia me tornar um economista. Mas estava de fato mais interessado em literatura e história do que em economia. Quando fiz dezessete anos, minha irmã teve um colapso nervoso. Ela começou um relacionamento com um estudante de medicina que veio de Barbados para a Jamaica. Ele era de classe média, mas era negro e meus pais não permitiram o namoro. Houve uma tremenda briga em família e ela, na verdade, recuou da situação e entrou em crise. De repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente

sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente.

Estou contando esse fato porque ele foi muito importante para o meu desenvolvimento pessoal. Isso acabou para sempre com a distinção entre o ser público e o ser privado, para mim. Aprendi, em primeiro lugar, que a cultura era algo profundamente subjetivo e pessoal, e ao mesmo tempo, uma estrutura em que a gente vive. Pude ver que todas essas estranhas aspirações e identificações que meus pais haviam projetado sobre nós, seus filhos, destruíram minha irmã. Ela foi a vítima, portadora das ambições contraditórias de meus pais naquela situação colonial. Desde então, nunca mais pude entender por que as pessoas achavam que essas questões estruturais não estavam ligadas ao psíquico — com emoções, identificações e sentimentos, pois para mim, essas estruturas são coisas que a gente vive. Não quero dizer apenas que elas são pessoais; elas são, mas são também institucionais e têm propriedades estruturais reais, elas te derrubam, te destroem.

Foi uma experiência muito traumática porque havia pouca ou quase nenhuma assistência psiquiátrica na Jamaica naquela época. Minha irmã passou por uma série de tratamentos com eletro-choque, feitos por um clínico geral, dos quais ela nunca se recuperou. Nunca mais saiu de casa. Ela cuidou de meu pai até ele morrer. Depois, cuidou da minha mãe até ela morrer. E cuidou do meu irmão, que ficou cego, até a morte dele. Foi uma verdadeira tragédia que vivi junto com ela e decidi que não podia agüentar; não conseguia ajudá-la, não conseguia atingi-la, embora eu soubesse o que estava errado. Eu tinha dezessete ou dezoito anos.

Mas isso cristalizou meus sentimentos a respeito do espaço para o qual minha família me convocara. Eu não ia ficar lá. Eu não seria destruído por aquilo. Tinha que sair de lá. Senti que nunca mais deveria voltar para lá, pois seria destruído. Quando olho as fotos de minha infância ou início da juventude, vejo o retrato de uma pessoa deprimida. Eu não quero ser quem eles querem que eu seja, mas não sei ser outra pessoa. Sinto-me deprimido por isso. Tudo isso compõe os antecedentes que explicam porque finalmente migrei.

Kuan-Hsing Chen: Desde então, você esteve muito próximo de sua irmã, psicanaliticamente falando? Você se identifica com ela?

Stuart Hall: Não, não muito. Embora o sistema tivesse arruinado sua vida, ela nunca se revoltou. Eu me revoltei em seu lugar. Também sou culpado porque a deixei para trás, para lidar com a situação. Minha decisão de emigrar era para me salvar. Ela ficou.

Eu saí em 1951 e até 1957 não sabia que não voltaria; nunca pretendera voltar, embora, ao mesmo tempo, não soubesse disso. De certa forma, sou capaz de escrever sobre isso agora porque estou no final de uma longa jornada. Aos poucos, vim a reconhecer que era um caribenho negro como qualquer outro. Eu conseguia me identificar com isso, conseguia escrever sobre e a partir desta posição. Levei muito tempo para conseguir escrever dessa maneira, pessoalmente. Antes, eu só escrevia sobre isso analiticamente. Neste sentido, levei cinqüenta anos para voltar para casa. Não que tivesse algo para esconder. Era o espaço que não conseguia ocupar, um espaço que tive que aprender a ocupar.

Repare que essa formação — aprender toda a experiência destrutiva da colônia — me preparou para a Inglaterra. Nunca me esquecerei de minha chegada lá. Minha mãe me trouxe, eu com chapéu de feltro, vestindo meu sobretudo, com meu baú. Ela me trazia, pensava ela, "para casa", num navio que carregava bananas, e me entregou em Oxford. Ela me entregou a um vigia do colégio muito surpreso e disse: "Este é o meu filho, aqui estão suas malas e seus pertences. Cuide dele." Ela me entregou, assinou e lacrou, ao lugar ao qual ela achava que um filho dela sempre pertencera — Oxford.

Minha mãe era uma pessoa excessivamente dominadora. Minha relação com ela era de proximidade e antagonismo. Eu odiava o que ela representava, o que ela tentava representar para mim. Mas todos nós tínhamos uma ligação bem próxima com ela, porque ela dominava nossas vidas. Ela dominava a vida de minha irmã. Além do mais, meu irmão, que era o mais velho, tinha um problema grave de vista e acabou ficando cego. Desde muito novo, ele era muito dependente de meus pais. Quando nasci, esse padrão de

dependência mãe-filho estava claramente estabelecido. Tentaram fazer o mesmo comigo. E quando comecei a ter meus próprios interesses e posições, o antagonismo começou. Ao mesmo tempo, o relacionamento era intenso, porque minha mãe sempre dizia que eu era o único que a enfrentava. Ela queria me dominar, mas também menosprezava aqueles a quem dominava. Então ela menosprezava meu pai, porque ele cedia a ela. Menosprezava minha irmã, porque era uma menina e, como minha mãe dizia, as mulheres não eram interessantes. Na adolescência, minha irmã a enfrentou o tempo todo, mas uma vez que minha mãe a venceu, foi desprezada. Portanto, tivemos esse relacionamento de antagonismo. Eu era o mais novo. Ela achava que eu estava destinado a me opor a ela, mas ela me respeitava por isso. Finalmente, quando ela entendeu o que eu havia me tornado na Inglaterra — realizando todas as suas fantasias paranóicas de filho rebelde — não quis que eu voltasse para a Jamaica, porque aí eu representaria a minha forma de ser e não a imagem que ela tinha de mim. Ela soube de minha atividade política e disse: "Fique por aí, não volte para cá para causar problemas para nós, com suas idéias malucas."

Eu me senti melhor em relação à Jamaica depois que eles morreram, pois antes disso, quando eu voltava, tinha que negociar a Jamaica através deles. Depois que meus pais morreram, ficou mais fácil estabelecer uma nova relação com a nova Jamaica que emergiu nos anos 70. Esta não era a Jamaica onde eu tinha crescido. Por exemplo, tinha se tornado culturalmente uma sociedade negra, uma sociedade pós-escravocrata e pós-colonial, enquanto que eu havia vivido lá no final da era colonial. Portanto, pude negociá-la como um "estrangeiro familiar".

Paradoxalmente, eu tinha a mesma relação com a Inglaterra. Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra de dentro. Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma "chegada" sempre adiada.

É interessante, em relação à Jamaica, porque os amigos que deixei para trás viveram experiências que eu não vivi. Eles passaram o ano de 1968 lá, presenciaram o nascimento da consciência negra e o crescimento do rastafarismo com suas lembranças da África. Eles viveram aqueles anos de uma maneira diferente da minha, portanto também não me considero da geração deles. Estudei junto com eles, mantive contato com eles, mas sua experiência foi completamente diferente da minha. Essa lacuna não pode ser preenchida. É impossível "voltar para casa" de novo.

Existe aquilo de que Simmel falou: a experiência de estar dentro e fora, o "estrangeiro familiar". Nós costumávamos chamar de "alienação" ou "desarraigamento". Mas, hoje em dia, isso passou a ser a condição arquetípica da modernidade tardia. A vida de todo mundo é cada vez mais assim. Isso é o que eu penso da articulação do pós-moderno com o pós-colonial. De uma forma curiosa, o pós-colonial prepara o indivíduo para viver uma relação "pós-moderna" ou diaspórica com a identidade. Trata-se, paradigmaticamente, de uma experiência diaspórica. Desde que a migração se tornou o grande evento histórico-mundial da modernidade tardia, a experiência diaspórica se tornou a experiência pós-moderna clássica.

Kuan-Hsing Chen: Mas quando a experiência diaspórica se registra de forma consciente?

Stuart Hall: Nos tempos modernos, desde 1492, com o começo da aventura "euro-imperial" — no Caribe, desde a colonização européia e o comércio de escravos: desde aquela época, nas chamadas "zonas de contato" do mundo, a cultura tem se desenvolvido de um modo "diaspórico". Quando eu escrevi sobre o rastafarismo, sobre o reggae, nos anos 60, quando eu pensei sobre o papel da religião na vida do Caribe, sempre me interessei pela "tradução" entre o cristianismo e as religiões africanas, ou as misturas da música caribenha. Interessei-me por aquilo que se tornou a temática da diáspora por muito tempo, sem necessariamente chamá-la assim. Durante muito tempo, não usei o termo diáspora porque ele era usado principalmente em relação a Israel. Era o uso político dominante e é um uso que considero problemático, por causa do povo palestino. Esse é o significado originário do

termo "diáspora", embutido no texto sagrado, fixado na paisagem original, que exige a expulsão dos demais e a recuperação de uma terra já habitada por mais de um povo. Esse projeto diaspórico, de "limpeza étnica", não era defensável para mim. Contudo, devo também dizer, há certas relações muito estreitas entre a diáspora negra e a diáspora judaica — por exemplo, a experiência de sofrimento e exílio, e a cultura do livramento e da redenção que resultam daí. Isto explica porque o rastafarismo usa a *Bíblia*, o reggae usa a *Bíblia*, pois ela conta a história de um povo no exílio dominado por um poder estrangeiro, distante de "casa", e do poder simbólico do mito redentor. Portanto, toda a narrativa da colônia, da escravidão e da colonização está reinscrita na narrativa judaica. E no período da pós-emancipação, muitos escritores afro-americanos exploraram fortemente a experiência judaica como metáfora. Para as igrejas negras nos Estados Unidos, a fuga da escravidão e o livramento do "Egito" eram metáforas paralelas.

Moisés é mais importante para as religiões negras do que Jesus, porque ele liderou seu povo na saída da Babilônia, livrando-os do cativeiro. Portanto, esse duplo texto sempre me interessou, essa dupla textualidade. O livro de Paul Gilroy, *O Atlântico negro*,[2] é um estudo maravilhoso sobre a "diáspora negra" e o papel deste conceito no pensamento afro-americano. Outro texto de referência a esse respeito é *A imaginação dialógica*, de Bakhtin,[3] que desenvolve uma série de conceitos sobre linguagem e significado — heteroglossia, carnaval, ou multiacentualidade, de Bakhtin-Volochínov — que nós desenvolvemos teoricamente nos estudos culturais, mais no contexto da linguagem e da ideologia, mas que se tornaram tropos discursivos clássicos da diáspora.

MOMENTOS DA NOVA ESQUERDA

Kuan-Hsing Chen: Você foi para a Inglaterra em 1951. O que aconteceu a partir daí?

Stuart Hall: Ao chegar em um barco a vapor em Bristol com minha mãe e pegar um trem para Paddington, passei pelas paisagens rurais da Inglaterra que eu nunca tinha visto,

mas conhecia. Eu li Shakespeare, Hardy, os poetas românticos. Embora não ocupasse aquele espaço, era como encontrar de novo, em sonho, uma paisagem idealizada já familiar. Apesar de minha visão política anticolonial, sempre aspirei a estudar na Inglaterra. Sempre quis estudar lá. Levei um bom tempo a me acostumar com a Grã-Bretanha, especialmente com Oxford, porque Oxford é o ápice da "inglesidade", o eixo central, o motor, que cria a "inglesidade".

Houve duas fases. Até 1954, mergulhei na política dos caribenhos expatriados. A maioria dos meus amigos eram expatriados e retornaram para desempenhar funções na Jamaica, Trindade, Barbados e Guiana. Éramos apaixonados pela questão colonial. Comemoramos a expulsão dos franceses da Indochina com um grande jantar. Descobrimos, pela primeira vez, que éramos *West Indians*, caribenhos. Conhecemos estudantes africanos pela primeira vez. Com a independência pós-colonial emergente, sonhamos com uma federação caribenha, unindo esses países numa entidade maior. Se isso tivesse acontecido, eu teria voltado para o Caribe.

Vários estudantes caribenhos moraram juntos, por um tempo, numa casa em Oxford, que também gerou a Nova Esquerda. Eles foram a primeira geração da intelligentsia negra anticolonial ou pós-colonial que estudou na Inglaterra, fez pós-graduação e especializou-se em Economia. Muitos deles foram enviados por seus países e depois voltaram para se tornarem líderes após a independência. Eu fui muito influenciado, política e pessoalmente, pelas conversas que mantive com eles naquela fase inicial em Oxford.

Naquela época, eu ainda pensava em voltar para a Jamaica e seguir a carreira política, me envolver na política da federação dos países caribenhos ou lecionar na University of the West Indies. Daí eu consegui uma segunda bolsa de estudos e decidi ficar em Oxford para fazer a pós-graduação. Naquela época, a maioria do meu círculo de amizades caribenho mais imediato já havia voltado para casa. Durante aquele período, eu também cheguei a conhecer pessoas da esquerda, principalmente do Partido Comunista e da Associação Trabalhista. Tinha um amigo próximo, Alan Hall, a quem dediquei um ensaio sobre a Nova Esquerda chamado *Out of Apathy*.[4] Ele era escocês, um arqueólogo clássico que estava interessado

em questões culturais e políticas. Juntos conhecemos Raymond Williams. Estivemos bem próximos de algumas pessoas do Partido Comunista na época, mas nunca fomos membros dele — pessoas como Raphael Samuel e Peter Sedgwick. Outro amigo próximo foi o filósofo Charles Taylor. Charles era outra pessoa, como Alan e eu, que pertencia à "esquerda independente". O marxismo nos interessava, mas não éramos dogmáticos; éramos antistalinistas e não defensores da União Soviética; e por esta razão nunca nos tornamos membros do Partido Comunista, embora dialogássemos com eles, recusando o isolamento imposto pela Guerra Fria, como exigiam os chefes da Associação Trabalhista naquela época. Nós formamos a chamada Sociedade Socialista, que era um lugar para encontros de mentes independentes da esquerda. Encontravam-se ali intelectuais pós-coloniais, marxistas britânicos, pessoas do Partido Trabalhista e outros intelectuais de esquerda. Perry Anderson, por exemplo, fez parte daquele grupo. Isto foi antes de 1956. Muitos de nós éramos estrangeiros ou migrantes internos: a maioria dos britânicos era do interior e vinha da classe trabalhadora ou eram escoceses, irlandeses ou judeus.

Quando decidi ficar para fazer a pós-graduação, iniciei uma discussão com algumas pessoas desse amplo grupo de esquerda. Lembro-me de uma reunião em que abri um debate com membros do Partido Comunista, contestando a versão reducionista das teorias de classe marxistas. Isso deve ter acontecido em 1954, e parece-me que venho discutindo a mesma coisa desde então. Em 1956, Alan Hall, eu e dois outros amigos, ambos pintores, saímos para umas longas férias de verão. Alan e eu íamos escrever um livro sobre cultura britânica. Levamos três capítulos de *Culture and Society*,[5] *The Uses of Literacy*,[6] o livro de Crossland, *The Future of Socialism*, o livro de Strachey, *After Imperialism*. Levamos também o trabalho de Leavis, com o qual estávamos dialogando há muito tempo. Essas mesmas questões também surgiam no cenário da cultura. Levamos também o romance de Kingsley Amis, *Lucky Jim*, e o que estava ocorrendo de novo no cinema no movimento do documentário britânico — como o ensaio de Lindsay Anderson na revista *Sight and Sound*. Em agosto, quando estávamos na Cornuália, a União

Soviética marchou sobre a Hungria e, no final desse mês, os britânicos invadiram Suez. Isso foi o fim de tudo. O mundo se transformou. Esse foi o momento de formação da Nova Esquerda. Tínhamos entrado em uma nova fase.

A maioria das pessoas que haviam participado dos nossos círculos, no Partido Comunista, o deixaram, e o grupo em Oxford entrou em colapso. Por um momento em Oxford, aquele agrupamento esquisito em torno da Sociedade Socialista tornou-se a consciência da esquerda, porque sempre fizéramos oposição ao stalinismo e *também* ao imperialismo. Tivemos a vantagem moral de poder criticar ambas as invasões, a húngara e a britânica. Esse foi o momento — o espaço político — do nascimento da primeira Nova Esquerda britânica. Raphael Samuel nos convenceu a fundar uma revista, a *Universities and Left Review*, e me entusiasmei com isso. Fui ficando cada vez mais envolvido com a revista. Éramos quatro editores, Charles Taylor, Raphael Samuel, Gabriel Pearson e eu. Quando decidi deixar Oxford, em 1957, vim para Londres lecionar numa escola secundária como professor substituto, principalmente em Brixton e o Oval, no sul de Londres. Eu saía da escola às quatro e ia para o centro de Londres, ao Soho, editar a revista. Não deixei a Inglaterra, a princípio, porque me envolvi com a política britânica de uma maneira nova.

É importante dizer como me sinto agora com relação a esse segundo momento. Eu nunca sai na defensiva com relação à Nova Esquerda, mas num sentido político mais amplo, continuo me identificando com o projeto da *primeira* Nova Esquerda. Naquela época, sempre tinha problemas com o pronome "nós". Eu não sabia de quem falava quando dizia "nós devemos fazer isso ou aquilo". Tenho uma relação estranha com o movimento da classe operária britânica e com as instituições britânicas do movimento trabalhista: o Partido Trabalhista, os sindicatos se identificavam com ele. Eu estava nele, mas culturalmente não fazia parte. Enquanto editor da *Universities and Left Review*, eu era uma das pessoas que basicamente negociavam aquele espaço, mas não sentia a continuidade que as pessoas nascidas nele sentiam, para as quais ele era parte essencial de sua "inglesidade", como Edward Thompson. De certa forma, eu ainda estava aprendendo sobre o movimento e negociando com ele. Tinha uma

perspectiva diaspórica sobre minha posição na Nova Esquerda. Mesmo que eu não estivesse escrevendo sobre diáspora, ou sobre política negra (não havia ainda muitos imigrantes negros morando na Grã-Bretanha), eu via o cenário da política britânica muito mais como alguém que tinha uma formação diferente. Sempre tive consciência dessa diferença; sabia que vinha da periferia daquele processo, que eu o encarava de um ponto de vista diferente. Eu estava aprendendo a me apropriar dele, em vez de sentir que a cultura já era minha. Sempre relutava em angariar votos para o Partido Trabalhista. Não acho fácil dizer na cara de um inglês da classe trabalhadora: "Você vai votar na gente?" Eu não sei como pronunciar essa frase.

Kuan-Hsing Chen: A Nova Esquerda foi formada por intelectuais ou foi baseada em uma organização de massa?

Stuart Hall: Não tinha uma base de massa organizada. No auge da Nova Esquerda, entre 1956 e 1962, ela teve ligações muito mais fortes com as forças políticas e movimentos sociais de base. A Associação da Nova Esquerda em Londres não era composta somente de intelectuais. O trabalho da Nova Esquerda com a questão racial durante a turbulência em Notting Hill, em 1958, foi um trabalho de base, que organizou associações de moradores e grupos de defesa de negros. Nós estabelecemos núcleos, o núcleo da *Universities and Left Review* e do New Left Review e, em um dado momento, havia vinte e seis organizações. Havia gente do Partido Trabalhista, dos sindicatos, estudantes e outros. Portanto, não eram só intelectuais; mas uma vez que a *Universities and Left Review* fazia o papel de protagonista, eram os intelectuais que ocupavam a liderança. Depois mantivemos uma forte ligação com o CND (Campaign for Nuclear Disarmament), um movimento antinuclear. A ligação com o CND e com o movimento pacifista também não era um movimento de classe, mas representava um profundo envolvimento com o que constituiu um dos primeiros "novos movimentos sociais"; desta forma, nós estávamos na linha de frente do que viria a se tornar, após 1968, a "nova política".

Não estou tentando mostrar que a composição social da Nova Esquerda foi mais ampla do que realmente foi. Mas não

é verdade que em seu apogeu ela era composta exclusivamente de estudantes e intelectuais no sentido norte-americano. Lembre-se, na Grã-Bretanha, as universidades não eram grandes o bastante para formar espaços políticos autônomos. Assim, por muito tempo, a Nova Esquerda teve uma formação mais ampla. Ela emergiu naquele exato momento dos anos 60 em que uma mudança na formação das classes sociais acontecia. Havia muitas pessoas transitando entre as classes tradicionais. Pessoas das classes trabalhadoras que eram bolsistas iam pela primeira vez para a faculdade e às escolas de belas-artes, começavam a obter empregos como profissionais liberais, como professores e assim por diante. A Nova Esquerda estava em contato com essas pessoas que estavam transitando entre as classes. Muitas de nossas organizações se situavam em novas cidades onde as pessoas tinham pais que deviam ser operários, mas eles mesmos tiveram uma educação melhor, tinham ido para a universidade e voltado como professores. Hoggart e Williams, ambos provenientes da classe trabalhadora e que se tornaram intelectuais através do movimento de educação para adultos, eram membros clássicos da Nova Esquerda, representativos do público nos núcleos da Nova Esquerda e dos leitores das revistas da Nova Esquerda. Éramos mais um "novo movimento social" do que um proto partido político.

Kuan-Hsing Chen: Por que não se tentou organizar esse "público" de alguma forma?

Stuart Hall: Que pergunta mais pré-"novos movimentos sociais". Isso era o que nós vivíamos nos perguntando — sem saber que a "tirania da falta de estrutura" era um problema de todos os "novos movimentos sociais". Mas havia duas razões. A primeira, era a presença do Partido Trabalhista. A predominância do Partido Trabalhista, como partido social democrata de massas, sugeria que, se pudéssemos construir uma nova aliança dentro do Partido Trabalhista, já haveria um movimento de esquerda em massa que poderia ser atingido pelas idéias da Nova Esquerda. O Partido Trabalhista era como um prêmio que nos aguardava, se aquela transformação de um Partido da Velha Esquerda para um Partido da Nova Esquerda pudesse ser realizada. Isso te lembra alguma coisa? É o dilema da esquerda na Grã-Bretanha, com todas as letras.

Em segundo lugar, porque a Nova Esquerda havia sido antistalinista desde sua origem, e porque se opunha à burocracia da Guerra Fria, aos aparatos burocráticos do partido durante o início dos anos 50, e daí por diante. Ela antecipou os novos movimentos sociais ao ser bastante antiorganizacional. Portanto, nós não queríamos nenhuma estrutura, nenhuma liderança, não queríamos quaisquer aparatos partidários permanentes. As pessoas pertenciam à Nova Esquerda por filiar-se a ela. Não queríamos que ninguém pagasse taxa alguma. Talvez estivéssemos errados, de muitas maneiras, mas éramos muito antiorganizacionais. Da mesma forma que, no início, o feminismo era antiestrutural. Era o espírito de 1968, *avant la lettre.*

Kuan-Hsing Chen: Então havia a possibilidade de formar ou articular uma aliança sem qualquer organização hierárquica?

Stuart Hall: Sim, esta era a pretensão, mas não pense que nós sabíamos como fazer isso. Não era possível simplesmente lançar uma Nova Esquerda, porque, afinal de contas, a classe trabalhadora já tinha suas próprias instituições: o Partido Trabalhista e os sindicatos. E havia no partido e nos sindicatos simpatizantes da Nova Esquerda. À luz da experiência stalinista, nós desconfiávamos bastante do aparato burocrático dos partidos políticos. Nós decidimos então evitar essa questão. O que importava, nós afirmávamos, era quais as novas idéias que defendíamos, não o nome do partido ao qual elas se ligavam. Era o empenho pela renovação das idéias socialistas, não a renovação do partido. "Um pé dentro, outro fora", nós dizíamos. O que interessava era "como é o trabalho de base? Vocês têm uma CND local, vocês vão à feira do bairro?" Era como ocupar um espaço sem organizá-lo, sem impor às pessoas a escolha de uma lealdade institucional.

Lembre-se: não existia um "novo movimento social" naquela época. Para nós, isso não representava uma nova fase (ou forma) da política. Achávamos que se tratava ainda do velho jogo político, que conduzíamos de uma nova maneira. Somente quando olhamos para trás é que percebemos que a Nova Esquerda foi uma primeira antecipação da era dos "novos movimentos sociais". O que estou descrevendo foi exatamente o que aconteceu mais tarde na CND: o

movimento antinuclear como um movimento autônomo, um movimento independente.

Kuan-Hsing Chen: Agora, sobre o *New Left Review*, que situação pôs você em contato com a geração mais estabelecida ou mais antiga, como Thompson e Williams?

Stuart Hall: A situação foi a seguinte: no começo, havia dois grupos, da *New Reasoner* e da *Universities and Left Review*. As pessoas do corpo editorial da *New Reasoner* — Edward e Dorothy Thompson, John Savile, Alasdair McIntyre — eram de uma geração um pouco mais velha, basicamente formada na velha tradição comunista, os dissidentes da tradição comunista que cresceram junto com os historiadores marxistas dos anos 30 e 40, a mesma geração de Raymond Williams, embora Raymond tivesse sido membro do partido por pouco tempo, quando estudava em Cambridge. Raymond então rompeu e teve uma formação independente e, conseqüentemente, se tornou uma das figuras mediadoras, que pertencia cronologicamente à geração da *Reasoner*, mas que tinha maiores afinidades conosco. Éramos a próxima geração, que inaugurou o *Universities and Left Review*. Estávamos ligados ao marxismo, mas éramos mais críticos, queríamos pensar coisas novas, e principalmente abrir novos espaços em relação às questões da cultura popular, da televisão etc. — que a geração mais velha não considerava relevante politicamente. Apesar disso, essas duas formações eram tão próximas, tinham tanto em comum, e achavam tão difícil, em termos financeiros, manter dois periódicos diferentes, que gradualmente os dois corpos editoriais começaram a se reunir. Então surgiu a idéia de um só periódico. O editor seria obviamente Edward Thompson, a figura líder da *New Reasoner*. Mas Edward estava engajado na luta desde 1956; primeiro, lutando dentro do Partido Comunista (depois que os horrores do stalinismo foram trazidos à luz do dia no discurso de Kruschev durante o Vigésimo Congresso), depois quando foi expulso, e depois tentando manter a *New Reasoner* com tão poucos recursos etc. Ele tinha dois filhos e acho que Dorothy e ele simplesmente não conseguiram mais continuar vivendo daquele jeito. Então o cargo de editor foi passado para mim, embora a ambigüidade da posição de Edward a meu respeito tenha continuado a ser uma fonte de tensão no corpo editorial.

Kuan-Hsing Chen: E Raymond Williams, ele foi o mediador?

Stuart Hall: Sim, Raymond desempenhava um papel diferente. Raymond nunca assumiu uma função editorial específica. Era uma grande figura, sua escrita influenciou a todos nós. Escrevia para ambas as revistas, especialmente para a *Universities and Left Review*, e sua escrita ajudou a dar ao projeto da Nova Esquerda uma identidade distinta e original. Eu fui muito influenciado por sua obra. Havia a nova geração, composta por Charles Taylor, eu e Raphael Samuel. Raphael era o propulsor e a inspiração, absolutamente indispensável, cheio de energias e idéias, embora não fosse a pessoa para tomar conta da edição regular do periódico. Por volta de 1958, eu tinha me tornado editor em tempo integral da *Universities and Left Review*. Charles Taylor já tinha ido para Paris estudar com Merleau-Ponty. Charles foi muito importante para mim, pessoalmente. Lembro-me das nossas primeiras discussões sobre os *Manuscritos econômicos e filosóficos* de 1844, de Marx, que ele trouxe de Paris, e das discussões sobre alienação, humanismo e classe social.

Kuan-Hsing Chen: Você mencionou, em *Out of Apathy*, Doris Lessing. Que papel ela teve?

Stuart Hall: Doris não estava envolvida com o trabalho editorial da revista. Ela era colaboradora. Ela era muito próxima da geração de Edward Thompson e foi uma daqueles intelectuais independentes do Partido Comunista dos anos 40. Ela se juntou ao corpo editorial da *New Left Review*, mas já estava se distanciando do ativismo político.

Kuan-Hsing Chen: Depois de dois anos como editor, em 1961, você estava esgotado. O que fez depois disso?

Stuart Hall: Deixei a revista para lecionar mídia, cinema e cultura popular no Chelsea College, da Universidade de Londres. Fui ensinar o que era chamado de estudos complementares e que agora chamaríamos de estudos culturais. Eu fui levado por um grupo de professores que trabalhava lá e que eram simpatizantes da Nova Esquerda, interessados no trabalho de Hoggart e Williams, mas também na obra que Paddy Whannel e eu estávamos desenvolvendo sobre o cinema para o BFI (British Film Institute). Em Chelsea eu daria aulas

de cinema e meios de comunicação de massa. Acho que na época não existia curso de cinema ou estudos dos meios massivos em lugar algum. Eu tinha feito um trabalho sobre cinema e TV com Paddy Whannel, no Departamento de Educação do BFI. E havia também a ligação com o "cinema livre", o movimento britânico de documentários associado a Lindsay Anderson, depois à revista *Screen* e à Sociedade pela Educação em Cinema e Televisão. Entre 1962 e 1964, Paddy e eu fizemos o trabalho que resultou finalmente no *The Popular Arts*.[7]

Kuan-Hsing Chen: Antes disso, você pretendia escrever sua tese sobre Henry James. Você a abandonou por causa da *New Left Review*?

Stuart Hall: Eu abandonei-a literalmente por causa de 1956. Parei, num sentido mais profundo, porque estava dedicando cada vez mais meu tempo de pesquisa à leitura sobre cultura, para seguir esta linha de interesse. Passava um tempo enorme na biblioteca Rhodes House, lendo literatura antropológica e absorvendo o debate sobre as "sobrevivências" africanas no Caribe e a cultura do Novo Mundo. Na verdade, minha tese sobre Henry James não estava muito distante dessas preocupações. O tema era a América versus a Europa nos romances de James. Lidava com os contrastes morais e culturais entre a América e a Europa, um dos maiores temas interculturais em James. Também estava interessado na desestabilização do "eu" narrador em James, sendo ele a última instância disso no romance ocidental antes de Joyce, que representa a dissolução do "eu" narrador; James situa-se perigosamente no limite disso. Sua linguagem quase esgota a capacidade do "eu" narrador. Portanto, meu interesse estava voltado para essas duas questões, que têm enormes implicações para os estudos culturais. Por outro lado, não achava bom continuar pensando as questões culturais em termos "puramente" literários.

Enquanto lecionava em Chelsea, continuei em contato com Williams e Hoggart. Organizei o primeiro encontro entre Richard Hoggart e Raymond Williams. A conversa foi republicada na *Universities and Left Review*. Eles discutiram *Culture and Society* e *The Uses of Literacy*. Hoggart tinha decidido deixar Leicester e ir para Birmingham como

professor de Literatura. Ele queria continuar a trabalhar, na pós-graduação, na linha do *Uses of Literacy*, em vez dos estudos literários convencionais. A Universidade de Birmingham lhe disse: "Você pode fazer isso, mas nós não temos como financiá-lo". Mas ele havia testemunhado a favor da Penguin Books no processo do *Lady Chatterley's Lover* e resolveu procurar o chefe da Penguin Books, Sir Allen Lane. Ele o convenceu a nos dar algum dinheiro para criar um centro de pesquisa. Então Allen Lane passou a dar a Hoggart alguns milhares de libras por ano, que a Penguin poderia descontar do imposto de renda, através de um convênio educacional. Com esse dinheiro, Hoggart decidiu empregar alguém que cuidaria desta parte do trabalho, enquanto ele continuava como professor de Literatura, e me convidou para ir para Birmingham a assumir esse trabalho. Hoggart tinha lido *Universities and Left Review*, *New Left Review* e *The Popular Arts*, e achou que, com minha combinação de interesses em televisão, cinema e literatura popular, meu conhecimento sobre o debate com Leavis e meu interesse em políticas culturais, eu seria um bom candidato. Fui para Birmingham em 1964 e me casei com Catherine — que se transferiu de Sussex para Birmingham — no mesmo ano.

O PERÍODO EM BIRMINGHAM

Kuan-Hsing Chen: Há uma impressão generalizada de que, no início, o Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) estava interessado somente nas questões de classe. Por outro lado, há também uma história de que o primeiro projeto coletivo do Centro foi analisar revistas femininas, mas de alguma forma o manuscrito desse projeto se perdeu durante o processo de produção, sem sequer ser fotocopiado.[8] É verdade?

Stuart Hall: Sim, é absolutamente verdade. As duas coisas são verdade. Primeiramente, os Estudos Culturais se interessavam por classe social, no sentido de Hoggart e Williams, não no sentido marxista clássico. Alguns de nós tinham tido uma formação crítica em relação às tradições marxistas. Estávamos interessados nas questões de classe, mas esta nunca

foi a única questão: por exemplo, podemos encontrar trabalhos importantes sobre subculturas, feitos nos primórdios do Centro. Em segundo lugar, quando se fala da teoria nos estudos culturais, fizemos grandes esforços para evitar o marxismo reducionista. Lemos Weber, o idealismo alemão, Benjamin, Lukács, para tentar corrigir aquilo que nós achávamos impraticável no reducionismo de classe, que tinha distorcido o marxismo clássico, impedindo que este abordasse com seriedade as questões culturais. Lemos sobre a etnometodologia, análise da conversação, o idealismo hegeliano, os estudos iconográficos em história da arte, Mannheim; líamos tudo isso, para tentar encontrar algum paradigma sociológico alternativo (alternativas para o funcionalismo e o positivismo), que não se abrisse à acusação de reducionismo. Empírica e teoricamente, a idéia de que o CCCS se interessava *somente* pelas questões de classe não é correta. Em terceiro lugar, nós nos envolvemos com a questão do feminismo (na verdade um pré-feminismo) e a questão de gênero. Analisávamos a ficção das revistas femininas. Ficamos séculos analisando um conto chamado "Cura para o casamento" e aí, todos aqueles artigos, que deveriam compor um livro, desapareceram; o que significa que aquele momento da história dos estudos culturais foi perdido. Esse foi o momento "pré-feminista" do Centro.

Num dado momento, Michael Green e eu decidimos convidar algumas feministas que trabalhavam em outros locais, para vir projetar a questão feminista para dentro do Centro. Portanto, aquela história "tradicional" de que o feminismo surgiu de dentro dos estudos culturais não é inteiramente correta. Nós estávamos ansiosos por fazer essa ligação, em parte por que nós dois estávamos, naquela época, vivendo com feministas. Trabalhávamos com estudos culturais, conversando com o feminismo. As pessoas dos estudos culturais estavam se sensibilizando para a questão de gênero naquela época, mas não em relação à política feminista. A verdade é que, como clássicos "novos homens", quando o feminismo realmente surgiu com autonomia, fomos pegos de surpresa por aquilo que nós tínhamos tentado — de forma patriarcal — iniciar. Essas coisas são muito imprevisíveis. O feminismo realmente eclodiu no Centro, por si só, em seu próprio estilo

explosivo. Mas não era a primeira vez que os estudos culturais pensavam sobre o assunto ou tinham consciência da política feminista.

Kuan-Hsing Chen: No final dos anos 70, você deixou o CCCS pela Open University. Por quê?

Stuart Hall: Eu estava no Centro desde 1964, e o deixei em 1979 — foi um longo tempo. Eu estava preocupado com o fato da "sucessão". Alguém, a geração seguinte, tinha que assumir. O bastão tinha que ser passado, ou toda a aventura morreria com a gente. Eu sabia disso, porque quando Hoggart finalmente decidiu partir, eu me tornei o diretor em exercício. Ele foi para a UNESCO em 1968 e "exerci" no lugar dele por quatro anos. Quando, em 1972, ele decidiu não voltar, a Universidade tentou de todas as formas fechar o Centro e nós trabalhamos firme para mantê-lo aberto. Senti que, de alguma maneira, enquanto estivesse lá, eles não o fechariam. Eles consultaram vários professores, e todo mundo dizia, "Stuart Hall levará adiante a tradição de Hoggart, então não o fechem". Mas eu sabia que, assim que fosse embora, eles tentariam fechá-lo de novo. Então eu tinha que garantir a transição. Até o final dos anos 70 eu não achava que a posição estivesse segura. Quando tive certeza, senti-me livre para partir.

Por outro lado, senti também que tinha vivido por demais as crises internas de cada turma dos estudos culturais. Os novos pós-graduandos chegavam em outubro, novembro, aí sempre havia a primeira crise, o curso de mestrado não indo muito bem, tudo um tumulto. Vi isso acontecer ano após ano. Pensei comigo mesmo: "Você está se tornando um típico acadêmico desencantado, você precisa sair enquanto sua experiência é boa, antes que você seja obrigado a cair naqueles hábitos antigos."

A questão do feminismo foi muito difícil de levar por duas razões. Uma é que se eu tivesse me oposto ao feminismo, teria sido uma coisa diferente, mas eu estava a favor. Ser alvejado como "inimigo", como a figura patriarcal principal, me colocava numa posição contraditória insuportável. É claro que as mulheres tiveram que fazer isso. Elas tinham toda razão em fazer isso. Tinham que me calar, essa era a agenda política do feminismo. Se eu tivesse sido calado pela direita,

tudo bem, nós todos teríamos lutado até a morte contra isso. Mas eu não podia lutar contra minhas alunas feministas. Outra forma de pensar essa contradição seria vê-la como uma contradição entre teoria e prática. A gente pode apoiar uma prática, mas é muito diferente de ter uma feminista de verdade na sua frente dizendo: "Vamos tirar o Raymond Williams do programa do mestrado e colocar a Julia Kristeva em seu lugar." Viver a política é diferente de ser abstratamente a favor dela. As feministas me deram um xeque-mate; eu não poderia me conciliar com isso, trabalhando no Centro. Não foi nada pessoal. Sou amigo de muitas das feministas daquele período. Foi uma coisa estrutural. Eu não poderia produzir nada de útil no Centro, ocupando aquela posição. Era hora de partir.

Nos primeiros tempos no Centro, nós éramos como a "universidade alternativa". Havia pouca distância entre alunos e funcionários. O que vi surgir foi o distanciamento entre as gerações, entre *status* — professores e alunos — e eu não queria isso. Preferia estar em um lugar mais tradicional, se tivesse que assumir a responsabilidade de ser professor. Eu não agüentava mais viver parte do meu tempo sendo professor delas, sendo pai delas, sendo odiado por ser pai delas, e ter a imagem de um homem antifeminista. Era uma política insuportável de vivenciar.

Queria partir por todas essas razões. A questão era: ir embora para fazer o quê? Não havia outro departamento de estudos culturais. Eu não queria ir para outro lugar para ser chefe de um departamento de sociologia. Aí surgiu a chance na Open University. Eu já trabalhara com a Open University. Catherine tinha lecionado lá desde o início. Pensei: a Open University era uma opção mais factível. Num ambiente mais aberto, interdisciplinar e não convencional, algumas das aspirações da minha geração talvez fossem realizáveis — conversar com pessoas comuns, com alunos mulheres e negros num ambiente não acadêmico. Isso atendia a algumas das minhas aspirações políticas. Por outro lado, pensei, era uma boa oportunidade para levar ao nível popular o paradigma mais elevado dos estudos culturais, gerado na estufa do trabalho de pós-graduação do Centro, porque os cursos da Open University eram acessíveis aos que não possuíam

uma formação acadêmica. Para que as idéias dos estudos culturais se tornassem vivas para eles, era preciso traduzi-las, se dispor a escrever *naquele* nível mais popular e acessível. Eu queria que os estudos culturais fossem abertos a esse tipo de desafio. Eu não via porque não poderiam "viver", como uma pedagogia mais popular.

O Centro era uma estufa intelectual: os alunos mais brilhantes faziam ali seus doutorados. Eles aspiravam a se ligar, como intelectuais orgânicos, a um movimento maior, mas eles mesmos estavam no ápice de um sistema de educação muito seletivo. A Open University era diferente. A questão era: "Os estudos culturais podem ser realizados ali?"

Kuan-Hsing Chen: Voltando à questão da diáspora, alguns dos intelectuais diaspóricos que eu conheço exercitaram seu poder, para melhor ou pior, em seus próprios países, mas você não. E alguns deles estão tentando voltar, de qualquer maneira. Neste sentido, você é muito diferente.

Stuart Hall: Sim. Mas lembre-se: a diáspora veio até mim. Acabei participando da primeira onda de diáspora por aqui. Quando vim para a Grã-Bretanha, os únicos negros aqui eram estudantes e todos eles queriam voltar para seus países depois da faculdade. Aos poucos, durante minha pós-graduação e o início da Nova Esquerda, uma população negra trabalhadora se fixou aqui e essa se tornou a diáspora de uma diáspora. O Caribe já é a diáspora da África, da Europa, da China, da Ásia e da Índia, e essa diáspora se re-diasporizou aqui. Isso explica porque a maior parte do meu trabalho recente não se volta somente para o pós-colonial, mas tem a ver com os fotógrafos negros, os negros que fazem filmes, com os negros no teatro, com a terceira geração negra britânica.

Kuan-Hsing Chen: Mas você nunca tentou exercer seu poder intelectual em seu país.

Stuart Hall: Houve momentos em que intervim em minha terra de origem. Num certo ponto, antes de 1968, eu estava engajado em um diálogo com pessoas que eu conhecia daquela geração, principalmente para tentar resolver diferenças entre grupos de marxistas negros e uma tendência nacionalista negra. Eu disse, vocês precisam dialogar uns com

os outros. Os marxistas negros buscavam o proletariado da Jamaica, mas não havia indústrias pesadas na Jamaica; eles não estavam atentando para o impulso cultural revolucionário dos negros nacionalistas, os Rastafaris, que estavam desenvolvendo uma linguagem cultural mais persuasiva ou subjetiva. Mas essencialmente, nunca tentei exercer qualquer papel político maior. Em parte porque a ruptura na política lá — a revolução cultural que transformou a Jamaica em uma sociedade "negra" pela primeira vez nos anos 70 — coincidiu com uma ruptura em minha própria vida. Eu teria retornado para tentar desempenhar um papel lá, se a Federação Caribenha tivesse durado. O sonho acabou no momento em que, nos anos 50, decidi ficar e iniciar uma "conversação" com o que se tornou a Nova Esquerda. A possibilidade de ter um cenário no qual eu poderia atuar politicamente no Caribe se fechou no exato momento em que encontrei um novo espaço político aqui. Depois disso, uma vez que eu decidira viver aqui e não lá, uma vez que Catherine e eu nos casamos, a possibilidade do retorno ficou mais difícil. Catherine era uma historiadora social inglesa, uma feminista; sua política estava aqui. Paradoxalmente, ela está agora trabalhando com a Jamaica e a relação imperial, e agora conhece mais a história jamaicana do que eu, e adora estar lá. Mas nos anos 60, era muito difícil para uma feminista britânica branca não se sentir uma forasteira, em relação à política jamaicana. Minha "re-conexão" com o Caribe aconteceu por causa da formação de uma população negra diaspórica aqui. Comecei a escrever sobre isso de novo num contexto de estudos sobre etnicidade e racismo feitos para a UNESCO. Depois eu escrevi sobre isso em *Policing the Crisis*,[9] focalizando a raça e o racismo e sua relação com a crise da sociedade britânica, e agora escrevo mais em termos de identidades culturais.

Kuan-Hsing Chen: Então a diáspora é definida pelas conjunturas históricas pessoais e estruturais e a energia criativa e o poder da diáspora vêm, em parte, dessas tensões não resolvidas?

Stuart Hall: Sim, mas é muito específico e nunca perde sua especificidade. Esta é a razão porque o modo como tento pensar as questões da identidade é um pouco diferente do pós-modernismo "nômade". Acho que a identidade cultural

não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um "posicionamento", ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade. Isto não é qualquer coisa. Portanto, cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos. Temos que viver esse conjunto de posições de identidade com todas as suas especificidades.

[MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Org.). *Stuart Hall*: Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge, 1996. Tradução de Adelaine La Guardia Resende.]

NOTAS

[1] Sobre o trabalho de Stuart Hall com a raça e a etnicidade, ver, [entre outros]: A relevância de Gramsci para o estudo da raça e etnicidade (neste volume); Minimal selves. *ICA Document*, n. 6, 1967; *ICA Document*, n. 7, 1968; Ethnicity: Identity and Difference, *Radical América*, n. 23, v. 4, 1989; Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996, p. 68-76; The Local and the Global: Globalization and Ethnicity e Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: KING, Anthony D. (Ed.). *Culture, Globalization and the World-system*. London: Macmillan, 1991; BAILEY, David A.; HALL, Stuart (Ed.). Critical Decade: Black British Photography in the 80s. Ten 8 2(3); Que "negro" é esse na cultura negra?, neste volume; *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

[2] GILROY, Paul. *The Black Atlantic*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1993. [*O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001]

[3] BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.

[4] HALL, Stuart. The "First" New Left: Life and Times. Grupo de Discussão Socialista da Universidade de Oxford, *Out of Apathy*: Voices of the New Left 30 Years on. London: Verso, 1989.

[5] WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society*: 1780-1950. London: Penguin, 1958. [*Cultura e sociedade*: 1780-1950. São Paulo: Nacional, 1969].

[6] HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*. London: Penguin, 1958. [*As utilizações da cultura*. Lisboa: Presença, 1973].

[7] WHANNEL, Paddy; HALL, Stuart. *The Popular Arts*. London: Hutchinson, 1964.

[8] Agradeço a Larry Grossberg por fornecer esta informação; conversa pessoal, julho de 1992.

[9] HALL, Stuart; CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John, ROBERT, Brian. *Policing the Crisis*: Mugging, the State, and Law and Order. London: Macmillan, 1978.